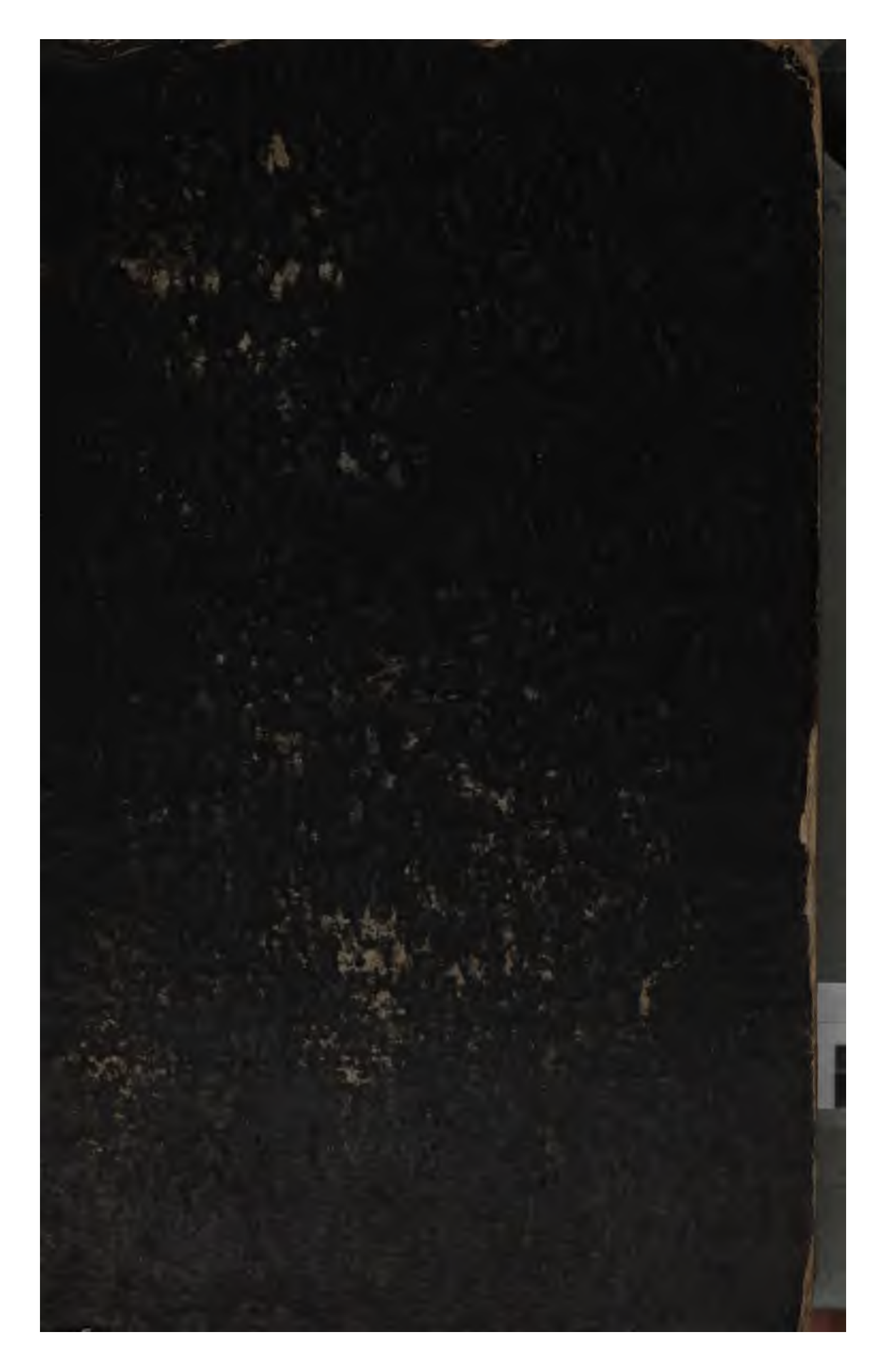


[illegible] Menschheit zu enthüllen [illegible] Altenburg [illegible] 1839 – 1841 [illegible]

Dieringer – [illegible] Freiburg [illegible] göttlichen [illegible] – 26. [illegible] Katholik [illegible] Mittelpunkt.

"The Christian Doctrine of the Atonement

1st edition 65 [illegible]



Die christliche Lehre von der Versöhnung

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung

von der ältesten Zeit bis auf die neueste.

Von

D. Ferdinand Christian Baur,

ordentlichem Professor der evang. Theologie an der Universität zu Tübingen.

Tübingen,

Verlag von C. F. Osiander.

1838.

Druck der C. F. Osiander'schen Buchdruckerei.

Vorrede.

Die Schrift, die ich hiemit in die Hände des Publikums übergebe, wünsche ich hauptsächlich aus dem Gesichtspunkt eines Beitrags zu einer neuen Bearbeitung der christlichen Dogmengeschichte beurtheilt zu sehen. Wie vieles in dieser, so wichtigen, theologischen Disciplin in materieller und formeller Hinsicht noch immer zu thun ist, kann keinem Kenner derselben unbekannt seyn. Schon was das Materielle betrifft, ist ja bekannt genug, wie viele Theile dieses großen Gebiets beinahe noch völlig unangebaut liegen, und von wie vielen Seiten her erst noch durch ausgedehntere und tiefer gehende Quellenstudien die Materialien zu einer zusammenhängenden, das Ganze nicht blos summarisch, sondern nach seinem specielleren Inhalt umfassenden Bearbeitung herbeigeschafft werden müssen. Es kann dieß nur allmälig, durch fortgesetzte Erforschung des Einzelnen, geschehen, und wie vieles, besonders in der neuern Zeit, für diesen Zweck schon geschehen ist, beweisen die zahlreichen Monographien, durch welche auch der Inhalt der Dogmengeschichte auf eine sehr erwünschte Weise bereichert worden ist. Doch ist auch dabei auffallend, wie selten speciellere Untersuchungen eine rein

dogmengeschichtliche Tendenz haben. Die Verfasser solcher, die historische Theologie betreffender, Monographien haben es, nach dem anregenden Vorgange Neander's, meistens vorgezogen, irgend eine bedeutendere kirchliche Individualität zum Gegenstand ihrer Darstellung zu wählen, und der Gewinn, welcher für die Dogmengeschichte hieraus hervorgeht, beschränkt sich daher auf die engbegrenzte Sphäre eines einzelnen Individuums und des Zeitalters desselben. Eigentlich dogmengeschichtliche Monographien, in welchen die Geschichte eines einzelnen Dogma's, in seinem ganzen Umfang, durch eine zusammenhängende, soviel möglich vollständige Entwicklung, durch alle Zeiten fortgeführt wird, gibt es im Grunde noch nicht, sosehr dieß zu bedauern ist, da nur auf der Grundlage solcher Vorarbeiten ein gründliches Werk über das Ganze zu erwarten ist. Aus diesem Grunde glaube ich durch die specielle Bearbeitung eines Dogma's, das in den ganzen Zusammenhang der christlichen Glaubenslehre so tief eingreift, und eine so bedeutende Reihe der verschiedenartigsten Ansichten und Theorien aus sich entwickelt hat, wie die christliche Lehre von der Versöhnung keine überflüssige Arbeit unternommen zu haben. Ob es mir gelungen ist, alles, was zur vollständigen Geschichte dieses Dogma's gehört, zusammenzubringen, und nichts zu übersehen, was etwa noch beachtet zu werden verdient hätte, muß ich dem Urtheil Anderer anheimstellen, für deren Belehrungen ich sehr dankbar seyn werde, ich kann hier nur die Versicherung geben, daß ich zwar manches, was

zur reicheren literarischen Ausstattung meines Buches hätte dienen können, absichtlich übergangen, dagegen aber nichts gegeben habe, was nicht auf eigenen sorgfältigen Studien beruht, wie die ebendeßwegen überall aus den Quellen beigebrachten Belege von selbst zeigen.

Das Materielle ist jedoch nur die Eine Seite der Aufgabe des Dogmenhistorikers, wichtiger nicht nur, sondern auch schwieriger ist die formelle, den vor uns liegenden, objektiv gegebenen, Stoff so aufzufassen, daß in der geschichtlichen Darstellung die innere Bewegung des Begriffs selbst sich darstellt. Daß in dieser Hinsicht ganz besonders auf dem Boden der Dogmengeschichte erst noch eine neue Bahn gebrochen werden muß, kann schon der noch immer gangbare Name dieser Wissenschaft zeigen, der für sich schon den ihrer Behandlung noch anhaftenden Mangel zu erkennen gibt. Solange die sogenannte Dogmengeschichte nicht zu einer Geschichte des christlichen Dogma's fortgeschritten ist, hat sich in ihr auch aus der Vielheit und Mannigfaltigkeit des mit ihrem Namen bezeichneten Stoffs die Idee der Einheit noch nicht entwickelt, ohne deren Bewußtseyn ihrem Inhalt die wahrhaft wissenschaftliche Form nicht gegeben werden kann. Würde schon die, die äußern Fakta zum Gegenstand ihrer Darstellung nehmende, Geschichte ihres Namens nicht würdig seyn, wenn sie nur Fakta an Fakta reihte, ohne in den innern Zusammenhang des Geschehenen einzudringen, so muß diese Forderung einer die innere Einheit verfolgenden Darstellung mit um so größerem Recht an eine historische Disciplin gemacht werden,

die nicht Geschehenes, sondern Gedachtes, nicht Aeußeres, sondern Inneres, die ausgesprochenen Gedanken des Geistes, zu ihrem unmittelbaren Objekt hat. Und doch ist die Dogmengeschichte in ihrer gewöhnlichen Behandlungsweise kaum etwas anderes, als ein Aggregat von Vorstellungen und Meinungen, in Ansehung welcher man so oft nicht weiß, warum das Einzelne gerade an diesem Orte und nicht ebenso gut an einem andern seine bestimmte Stelle gefunden hat. So wenig aber geläugnet werden kann, daß Einheit und Zusammenhang die Seele jeder geschichtlichen Darstellung seyn müßen, so wenig kann dieser wesentlichen Forderung durch jenen subjektiven Pragmatismus Genüge geschehen, der an die Stelle der Objektivität der Geschichte die Subjektivität des darstellenden Individuums setzt, und zwar überall einen bestimmten Zusammenhang nachzuweisen sucht, aber ihn auch nur im Kreise äußerlicher Motive und innerhalb der engen Grenzen eines bestimmten Zeitraums findet, und, wenn er sich am höchsten erhebt, etwa die unbestimmten und abstrakten Kategorien des Idealismus und Realismus, bald so bald anders gewendet, in Anwendung bringt. Nur wenn in der geschichtlichen Darstellung das Wesen des Geistes selbst, seine innere Bewegung und Entwicklung, sein von Moment zu Moment fortschreitendes Selbstbewußtseyn sich darstellt, ist die wahre Objektivität der Geschichte erkannt und aufgefaßt. Dieser Gesichtspunkt, von welchem aus es insbesondere die Aufgabe der christlichen Dogmengeschichte ist, das christliche Dogma im Ganzen und Einzelnen

so zu behandeln, daß alle zeitlichen Veränderungen als die wesentlichen und nothwendigen Momente erscheinen, durch die sich der Begriff hindurchbewegt, um von der Negativität jeder zeitlichen Form immer weiter getrieben, Wesentliches und Unwesentliches mit dem immer strengern Gericht des reinen Gedankens zu scheiden, und durch alle Momente hindurch sich selbst in seinem eigenen innersten Wesen zu erfassen, liegt der hier gegebenen Darstellung zu Grunde, in der festen Ueberzeugung, daß nur auf diesem Wege die Geschichte für den denkenden Geist das seyn kann, was sie ihrer göttlichen Bestimmung zufolge für ihn seyn soll, die Selbstverständigung der Gegenwart aus der Vergangenheit. Was sich bei allem Wechsel zeitlicher Formen, durch den natürlichen Gang der Sache selbst, als der wahre substanzielle Inhalt für das Bewußtseyn des Geistes herausstellt, was alle vorangehenden Momente sowohl überwunden, als auch, als seine nothwendige Voraussetzung, in sich aufgenommen hat, kann allein als der wesentliche substanzielle Inhalt festgehalten werden. Ist dieß die Aufgabe, welche eine den Anforderungen der Wissenschaft entsprechende Geschichte des christlichen Dogma's in ihrem ganzen Umfange zu lösen hat, so sey hier an einem Dogma, bei welchem man die Schwierigkeit einer solchen Behandlungsweise ebenso wenig verkennen wird, als ihre Wichtigkeit, wenigstens ein Versuch dieser Art gemacht!

Uebrigens bin ich mir, nach den bisher gemachten Erfahrungen, wohl bewußt, daß absichtliche und unab-

sichtliche Mißverständnisse verschiedener Art, und vor allem jene Verketzerungen, in welche Hengstenberg mit seinen Genossen das Wesen des evangelischen Christenthums setzt, auch bei dieser Schrift nicht ausbleiben werden. Ich weiß aber auch, daß sie dem innern Werth derselben, mag derselbe größer oder geringer seyn, nichts entziehen, und ihrer wohlwollenden Aufnahme bei denen nicht im Wege stehen können, die für ihr Urtheil in solchen Dingen einen andern Maaßstab haben, als das blinde Geschrei der Eiferer. Möge mein Bestreben, auf dem Wege, welchen ich als den meinigen erkenne, zur Förderung der Sache der evangelischen Wahrheit in meinem Theile mitzuwirken, von dem höhern Segen des Geistes der Wahrheit begleitet seyn!

Tübingen, am 2. August 1838.

Inhalt.

Zweiter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Zweiter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Einleitung.

Die Lehre von der Versöhnung des Menschen mit Gott, oder Gottes mit dem Menschen, ist der Mittelpunct jeder Religion. Die allgemeine Aufgabe, welche die Religion realisiren soll, erhält in dem Begriff der Versöhnung ihre tiefste und innerlichste Bedeutung. Hat die Religion überhaupt, ihrem allgemeinsten Begriff nach, das Verhältniß Gottes und des Menschen zu ihrem Gegenstand, so stellt sich dieses Verhältniß sogleich als ein doppeltes dar, auf der einen Seite als der Unterschied des Menschen von Gott, auf der andern als die Einheit des Menschen mit Gott. Die Beziehung, in welcher diese beiden Seiten zu einander stehen, gibt dem Begriff der Religion die Bewegung, durch welche er in seine Momente auseinandergeht, und sich mit sich selbst vermittelt. Besteht nun diese Vermittlung, durch welche der Begriff der Religion sich selbst realisirt, darin, daß die Trennung des Menschen von Gott als eine in seiner Einheit mit Gott aufgehobene und ausgeglichene aufgefaßt wird, so bezeichnet der Begriff der Versöhnung den Punct, in welchem das eine Moment in das andere übergeht: die Möglichkeit dieses Uebergangs aus dem Getrenntseyn von Gott in das Einsseyn mit Gott soll die Lehre von der Versöhnung nachweisen und zum klaren Bewußtseyn bringen. Schon hieraus erhellt, daß alles, was die verschiedenen Religionen als wesentlich ver-

schiedene Hauptformen der Religion von einander untersch
det, und in ein bestimmtes Verhältniß zu einander sezt, g
besonders in der Lehre von der Versöhnung hervortreten m
Wie das Christenthum vom Heidenthum und Judenthum
dadurch unterscheidet, daß in ihm allein das Verhältniß
Menschen zu Gott, seiner doppelten Seite nach, zu dem G
gensaz der Sünde und Gnade wird, in dessen Vermittlu
das Wesen der Erlösung besteht, so hat auch nur im Ch
stenthum der Begriff der Versöhnung seine wahrhaft re
Bedeutung. Die nur im Christenthum in der Person
Gottmenschen offenbar gewordene Einheit des Göttlichen u
Menschlichen schließt auch die beiden Begriffe der Erlösu
und Versöhnung in sich: was in jenen beiden andern R
gionen nur als unbestimmtes Bedürfniß und als dunkle A
nung sich ausspricht, und, so weit es zum Bewußtseyn geko
men ist, nur in einer sehr unvollkommenen Form sich d
stellt, hat im Christenthum allein seine Vollendung und R
lität in der durch Christus, als dem Gottmenschen, gestifte
Erlösung und Versöhnung. Je tiefer der Zwiespalt des M
schen mit sich selbst und der Gottheit, welchen die Relig
zum Bewußtseyn bringen muß, und in keiner ihrer verschie
nen Formen ganz unbeachtet lassen kann, die Trennung
endlichen Geistes vom absoluten, in das Bewußtseyn
Menschen eingreift, desto mehr kommt auch die Idee
Versöhnung zu ihrer wahren Bedeutung, desto tiefer m
auch ihre Realität, die Einheit des Menschlichen mit d
Göttlichen, auf welcher die Versöhnung des Menschen
Gott beruht, begründet werden. Im Heidenthum, oder
denjenigen Formen der alten Religion, in welchen der Men
noch ganz in der Unmittelbarkeit des natürlichen Seyns st
hat auch die Idee der Versöhnung noch ganz die Form ei
Unmittelbarkeit, welche den Begriff eigentlich noch nicht se
Stelle finden läßt, indem, wo der Gegensaz noch nicht
seiner Schärfe hervorgetreten ist, auch von keiner Vermittlu

desselben, oder keiner Versöhnung, die Rede seyn kann. Auf dem rein objectiven, das Gottesbewußtseyn durch das Naturbewußtseyn vermittelnden und verhüllenden, Standpunct dieser Form der Religion kann das Wesen der Versöhnung nur in dem Einswerden des einzelnen Individuums mit dem Leben der Natur, dem Zerfließen des subjectiven persönlichen Gefühls mit dem objectiven allgemeinen Naturgefühl, in der Hingabe des ganzen Wesens an das allumfassende Eine, in welchem das beschränkende Bewußtseyn der Endlichkeit aufgehoben ist, bestehen. Dieses allgemeine Grundgefühl gestaltet sich in den verschiedenen Formen der alten Religion, ihrem Character gemäß, auf verschiedene Weise, immer aber ist das Höchste, worin sich der Mensch versöhnt, und über das Endliche zum Absoluten erhoben weiß, nur die Einheit mit der Natur und dem allgemeinen substanziellen Seyn und Leben. Hat sich das religiöse Bewußtseyn zum Glauben an mythische, von dem Boden des Naturlebens sich losreißende, den Character menschlicher Persönlichkeit an sich tragende Götter erhoben, so ist dadurch zwar ein weiterer Schritt geschehen, durch welchen die Idee der Versöhnung dem Bewußtseyn des Menschen näher kommen kann, aber die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist, soweit sie in der Anschauung dieser mythischen Wesen sich darstellt, wie es der Begriff des Mythischen von selbst mit sich bringt, eine blos vorgestellte und bildliche, darum auch dem Menschen noch ganz äusserlich bleibende, noch nicht zur concreten Wirklichkeit des Lebens und zur innern Wahrheit des Bewußtseyns gewordene. In der jüdischen Religion erhebt sich das religiöse Bewußtseyn über die Natur, und der Mensch stellt sich als freies, persönliches Wesen dem über der Natur stehenden freien, persönlichen Gott gegenüber, aber an die Stelle des Naturbewußtseyns tritt das Volks- und Staatsbewußtseyn, dessen wesentliche Bestimmung das Gesez ist. Das von Gott geoffenbarte und seinem Volk als nothwendige Norm des theo-

kratischen Verhältnisses gegebene Gesez, wie es sowohl [illegible]
Willen des Einzelnen, als auch das Gesammtbewußts[illegible]
des bürgerlichen, die Gemeinde Gottes bildenden, Vere[illegible]
bestimmen muß, ist daher auch das Vermittelnde für [illegible]
Verhältniß des Menschen zu Gott, wodurch die Ei[illegible]
gung des Menschen mit Gott bedingt ist. In demsel[illegible]
Verhältniß, in welchem der Einzelne als ächtes Glied [illegible]
theokratischen Staats in die beglückende Einheit desselben [illegible]
aufgenommen und in die Sphäre versezt steht, in wel[illegible]
allein das an sich verschlossene und unmittheilbare We[illegible]
Gottes in der Form des göttlichen Willens sich offenba[illegible]
weiß er sich auch Eins mit Gott und versöhnt mit ih[illegible]
Wie es aber, so lange das Gesez das Vermittelnde zwisc[illegible]
Gott und dem Menschen ist, schon deswegen zu keiner w[illegible]
ren Wesens-Einheit zwischen Gott und dem Menschen komm[illegible]
kann, so bringt es die Natur des Gesezes, sofern es in sei[illegible]
Abstractheit, als die schlechthin gebietende Norm, dem Me[illegible]
schen gegenüber steht, von selbst mit sich, daß es den Me[illegible]
schen im Bewußtseyn der stets erneuten Schuld von G[illegible]
mehr trennt, als mit ihm einigt [1]). Daher war das Jud[illegible]
thum zwar ganz geeignet, je mehr es die nicht blos für [illegible]
äussere, sondern auch das innere sittliche Leben geltende B[illegible]
deutung des Gesezes zum Bewußtseyn brachte, in dem Me[illegible]
schen das Bedürfniß der Versöhnung zu wecken, aber [illegible]
um so unvermögender erschien es, das erwachte Bedürfn[illegible]
wahrhaft zu befriedigen. Alles, wodurch der hier noch [illegible]
stehende abstracte Gegensaz zwischen Gott und dem Mensc[illegible]
aufgehoben werden kann, ist im Judenthum nur eine [illegible]
die Zukunft hinweisende, über die Sphäre des Judenthu[illegible]
hinausführende Ahnung. Daher liegt in der gesezlic[illegible]
Natur des Judenthums die wesentliche Bestimmung, in [illegible]

1) Vgl. Die christliche Gnosis, oder die christl. Rel.Philos. ihrer gesch. Entw. Tüb. 1835. S. 733.

phetischem Geist sich selbst sein eigenes Ende zu verkündigen. Es ist dieß die mit dem Christenthum zunächst zusammenhängende Seite des Judenthums, wie wenig es aber im Uebrigen sich über die Aeusserlichkeit des heidnischen Versöhnungsbegriffs zu erheben weiß, beweist die dem Heidenthum und Judenthum gleich gemeinsame, im leztern sogar noch zu einer bestimmtern Form ausgebildete Opfer-Idee. Wie demnach die auf dem Schuldbewußtseyn des Menschen und der Idee eines persönlichen Gottes beruhende Idee der Versöhnung im Heidenthum eigentlich noch nicht zum Bewußtseyn kommt, im Judenthum aber nicht über das Bewußtseyn des Bedürfnisses hinausgeht, so kommt sie erst im Christenthum in der Befriedigung des auf den höchsten Punct gesteigerten Bedürfnisses zu ihrer wahren Realität. Alles, was das Christenthum im Gegensaz gegen das Heidenthum und Judenthum auf den Standpunct der absoluten Religion erhebt, hat zugleich die unmittelbarste Beziehung auf die Idee der Versöhnung, und das Christenthum ist, wie es in der zur Wirklichkeit gewordenen Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, in der Person des Gottmenschen, die Religion der Erlösung ist, so auch die Religion der absoluten Versöhnung. Auf welche Weise es aber die allein wahre ewige Versöhnung objectiv vollbracht hat, und in jedem Einzelnen subjectiv realisirt, ist die neue Aufgabe des den absoluten Inhalt des Christenthums aus seiner objectiven Unmittelbarkeit in sein subjectives Bewußtseyn aufnehmenden und für dasselbe vermittelnden Geistes.

Die beiden Begriffe Erlösung und Versöhnung unterscheidet man gewöhnlich so, daß man den Begriff der Erlösung vorzugsweise auf den Begriff der Sünde, den Begriff der Versöhnung auf den Begriff der Schuld bezieht. Der Erlöser nimmt, so bestimmt z. B. Schleiermacher [1]), das

1) Der christliche Glaube Th. 2. S. 103. Zweite Ausg.

Verhältniß der beiden Begriffe, durch seine erlösende Thätigkeit in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns, d. h. seine Unsündlichkeit und Vollkommenheit, auf, durch seine versöhnende Thätigkeit in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit. Da zu dem Begriff der Schuld auch der Begriff der Strafe gehört, sofern die Schuld an sich nur durch Strafe aufgehoben werden kann, so kann aus dieser Unterscheidung leicht die Meinung entstehen, der Begriff der Versöhnung beziehe sich ebenso auf das Aeußere, die Aufhebung des den äußern Zustand des Menschen betreffenden Strafverhältnisses, wie dagegen der Begriff der Erlösung auf das Innere, die innere Befreiung des Menschen von der Macht und Herrschaft der Sünde. Es ist jedoch bei dieser Bestimmung des Unterschieds der Standpunct nur auf der Seite des Menschen genommen, und das Verhältniß der beiden Begriffe ist vielmehr das umgekehrte. Wenn auch der Mensch von der Macht und Herrschaft der Sünde befreit und aus dem Zustand der Sündhaftigkeit in den Zustand einer Unsündlichkeit und Vollkommenheit versezt ist, in welchem ihm die Sünde nur noch als etwas Verschwindendes anhängt, so folgt doch hieraus noch keineswegs unmittelbar, daß er auch der Schuld der früher in ihm herrschenden Sünde enthoben ist. Sünde und Schuld verhalten sich demnach, von dieser Seite betrachtet, zu einander, wie das Verschwindende und das Bleibende, und es entsteht nun erst die Frage, wie der aus dem Zustande der Sünde herausgetretene Mensch sich auch seiner Befreiung von der Schuld der Sünde bewußt seyn könne? Da die Aufhebung der Sündenschuld nur als ein göttlicher Act gedacht werden kann, so kann der Grund ihrer Möglichkeit nur in der Idee Gottes nachgewiesen werden. Während demnach der Begriff der Erlösung zunächst nur auf das Thatsächliche geht, auf die von Gott durch die Sendung des Erlösers getroffene Veranstaltung, durch welche im Menschen eine solche geistige Veränderung bewirkt werden soll, ver-

möge welcher er aus dem Zustand der Sünde in den Zustand der Gnade übergeht, bezieht sich der Begriff der Versöhnung auf die die Realität der Erlösung selbst erst begründende, so zu sagen, metaphysische Frage: wie sich aus der Idee Gottes die Möglichkeit der Aufhebung der mit der Sünde, ihrer Natur nach, verbundenen Schuld begreifen läßt? Die Versöhnung ist somit eigentlich das Innere, das die Erlösung, als das Aeussere, zur nothwendigen Voraussezung hat. Als erlöst kann sich der Mensch nur betrachten, sofern er sich auch mit Gott versöhnt weiß: die Macht und Herrschaft der Sünde, mit allem, was sie zur Folge hat, ist für ihn nur dann aufgehoben, wenn er sich auch bewußt seyn darf, daß die Schuld der Sünde auch in Beziehung auf sein früheres, dem Eintritt in die Gnade der Erlösung vorangehendes, Leben von ihm genommen ist. Da die Versöhnung und Erlösung nur besondere Momente der in der Person des Gottmenschen sich darstellenden Einheit des Göttlichen und Menschlichen sind, so muß sich auch das hier entwickelte Verhältniß jener beiden Begriffe in der Person des Gottmenschen zu erkennen geben. Es spricht sich dieß in der eigenthümlichen Bedeutung aus, die der Tod Jesu in dem allgemeinen Bewußtseyn der Christen erhalten hat, sofern er als die, der Aufnahme des Einzelnen in die vom Erlöser gestiftete Lebensgemeinschaft vorangehende, objective Thatsache anerkannt ist, durch welche der Mensch an sich mit Gott versöhnt ist. Ist Christus Erlöser durch seine ganze Erscheinung und Wirksamkeit, so ist er Versöhner durch seinen Tod. Es ist schon als die erste Verständigung des religiösen Bewußtseyns über die verschiedenen Momente, die hier zu unterscheiden sind, anzusehen, als die Fixirung des Begriffs der Versöhnung in seinem Unterschied von dem der Erlösung, daß der Tod Jesu in den Briefen des Apostels Paulus in seiner reinen Objectivität aufgefaßt ist, als das Erste, schlechthin Gegebene, das der Glaube schon zu seiner Voraussezung haben muß, wenn

er in dem Einzelnen in seiner vollen innern Kraft sich soll entwickeln können. Die Versöhnung muß an sich vollbracht seyn, als die Tilgung der auf Jedem lastenden Gesammtschuld, wenn der Einzelne ein wahrhaft beseligendes Bewußtseyn der göttlichen Gnade gewinnen soll. Wie aber dieser Zusammenhang gedacht werden muß, und in welchem Sinne der Tod des Erlösers das Vermittelnde ist, wodurch die Versöhnung des Menschen mit Gott vollbracht ist, darüber finden wir auch bei dem Apostel Paulus nirgends eine entwickelte Theorie. In allen Stellen, in welchen der Apostel von der Bedeutung des Todes Jesu spricht, wird entweder nur die allgemeine Thatsache, daß wir durch ihn versöhnt sind mit Gott, ausgesprochen, oder dieselbe unter einen Gesichtspunct gestellt, aus welchem der innere vermittelnde Zusammenhang zwischen der äussern Thatsache des Todes und dem göttlichen Act der Versöhnung noch nicht näher zu ersehen ist. Man nehme z. B. die Stelle 2 Kor. 5, 14. 15., die unstreitig in der Reihe der Stellen, in welchen der Apostel vom Tode Jesu spricht, eine der wichtigsten ist: „wenn Einer für Alle gestorben ist, so sind ebendamit alle gestorben, damit sie, sofern sie leben, nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt ist", so liegt hierin unstreitig der Begriff des stellvertretenden Todes, sein Tod ist der Tod aller, jedoch nur so, daß das, was sich in Christus als Einheit und Princip darstellt, sich in allen andern realisirt. Wie viele Mittel-Ideen fehlen hier aber noch zu einer entwickelten Stellvertretungs-Theorie!

So liegt auch hier die neutestamentliche Lehre in einer großartigen objectiven Einheit vor uns, als einfacher, zwar nach allen Seiten hin noch unbestimmter, aber auch alle subjective Einseitigkeit ausschließender Ausdruck des religiösen Bewußtseyns. Die in dieser Einheit enthaltenen Richtungen nach der Verschiedenheit ihrer Momente hervortreten zu lassen und zum Bewußtseyn zu bringen, um das an sich noch Un-

bestimmte zu seinem bestimmten dogmatischen Begriff und Ausdruck zu erheben, mußte die Aufgabe des sich entwickelnden Dogma's seyn. An sich schon lassen sich, wenn wir den Begriff der Versöhnung entwickeln, verschiedene Richtungen denken, die aus ihm hervorgehen und zu geschichtlicher Existenz gelangen konnten. Der Begriff schließt drei Momente in sich, deren jedes sich für sich besonders geltend machen kann. Als göttlicher Act kann die Versöhnung als ein im Wesen Gottes selbst erfolgender Proceß genommen werden, durch welchen Gott sich mit sich selbst vermittelt, um den Begriff seines Wesens zu realisiren. Die Versöhnung des Menschen mit Gott geschieht, von diesem rein objectiven Standpunct aus betrachtet, nicht um des Menschen, sondern um Gottes selbst willen, der Mensch ist versöhnt mit Gott, wenn Gott sich mit sich selbst versöhnt, den Menschen als ein Moment seines eigenen Lebensprocesses aus dem Unterschiede von sich in die Einheit mit sich wieder aufnimmt. Diesem rein objectiven Standpunct steht ein ebenso rein subjectiver gegenüber, auf welchem der Mensch die Versöhnung mit Gott nur innerhalb seines eigenen Selbstbewußtseyns vollzieht, und sich mit Gott versöhnt weiß, sobald er in sich selbst das seiner Versöhnung mit Gott entgegenstehende Hinderniß entfernt zu haben glaubt. Die Versöhnung ist, wie auf jenem Standpunct ein rein göttlicher Act, so auf diesem ein rein menschlicher: indem dem Menschen die durch sein Selbstbewußtseyn verbürgte Realität der Versöhnung zur subjectiven Gewißheit wird, hat sie für ihn auch göttliche Realität. Zwischen diese beiden Momente, deren jedes einen gleich einseitigen Begriff festhält, fällt als drittes Moment dasjenige, das in dem Begriff der Versöhnung vor allem den Begriff der Vermittlung hervorhebt, und die ganze Bedeutung des Acts der Versöhnung in eine historische Thatsache legt, die in ihrer äussern historischen Objectivität als die nothwendige Bedingung des zwischen Gott und dem Menschen

Wie der Geist in seiner ganzen zeitlichen Entwicklung von der Objectivität zur Subjectivität und von der Subjectivität zur Objectivität sich fortbewegt, um durch die verschiedenen Momente, durch welche er sich mit sich selbst vermittelt, sich von der Unmittelbarkeit des natürlichen Seyns zur wahren geistigen Freiheit zu erheben, so theilt sich die Geschichte des christlichen Dogma's überhaupt und jedes einzelnen Dogma's insbesondere in verschiedene Perioden, je nachdem entweder das Moment der Objectivität oder das der Subjectivität das überwiegende ist, oder beide in der höhern Einheit des Begriffs sich zusammenschließen und gegenseitig durchdringen. Hat sich der in der Menschheit offenbarende göttliche Geist zu einer neuen Form seiner geschichtlichen Existenz erhoben, so muß vor allem der eigenthümliche Inhalt, welchen der Begriff der Religion in dieser neuen Form in sich schließt, dem Bewußtseyn des Menschen in gegenständlicher Weise gegenübertreten. Es ist die Unmittelbarkeit des objectiven geschichtlichen Gegebenseyns, wodurch das ganze religiöse Bewußtseyn des Menschen bestimmt wird, und die ganze Richtung des Geistes geht dahin, sich in die Objectivität des Dogma's immer tiefer dadurch hineinzubilden, daß es als geschichtliche Thatsache in dem geschichtlichen Zusammenhang seiner Ursachen und Wirkungen entwickelt und in lezter Beziehung auf einen Punct zurückgeführt wird, von welchem aus es als eine, in dem absoluten Wesen Gottes gegründete, und aus demselben mit absoluter Nothwendigkeit hervorgehende, objectiv geschichtliche Thatsache begriffen werden kann. Dieser allgemeine Entwicklungsgang des Dogma's stellt sich nirgends auffallender dar, als in der Lehre von der Versöhnung, deren erste Periode in der Anselm'schen Satisfactions-Theorie einen festbestimmten Punct ihrer Entwicklung erreichte und sich zu einer in sich vollendeten Einheit abschloß, und alle Elemente, welche, wie dieß in der ersten Periode der Entwicklung des christlichen Dogma's, der Natur der Sache nach,

geschehen mußte, aus dem Heidenthum und Judenthum in das christliche Dogma herüberkamen, und auf seine Gestaltung einwirkten, dienten nur dazu, die sich bildende Theorie dem Ziele zuzuführen, auf welches sie schon ihrer ursprünglichen Tendenz nach hinstreben mußte. Da es in dieser ganzen Periode sich nur darum handelte, die Versöhnung in ihrer äußern geschichtlichen Objectivität und absoluten Nothwendigkeit aufzufassen, so konnte der Grundbegriff, an welchem sich diese erste Theorie entwickelte, nur der Begriff der Gerechtigkeit seyn, dessen beide Momente, Schuld und Strafe, den Inhalt des Dogma's von selbst in den geschichtlichen Zusammenhang auseinanderlegten, ohne welchen seine innere Wahrheit nicht gedacht werden konnte. Die zweite Periode fuhr zwar fort, den Satisfactionsbegriff in seiner reinen Objectivität weiter auszubilden und unter die verschiedenen Gesichtspuncte, die sich der dialectischen Reflexion darboten, zu stellen, allein es erwachte nun auch schon der Zweifel an seiner objectiven Realität. Der überwiegenden Macht, mit welcher das Satisfactionsdogma in seiner ganzen Consequenz dem subjectiven Bewußtseyn gegenüberstund, entzog man sich dadurch, daß man gleichsam von der absoluten Gerechtigkeit an die schlechthin über allen göttlichen Eigenschaften stehende Allmacht Gottes appellirte, und der absoluten Nothwendigkeit, wenigstens im göttlichen Wesen selbst, die absolute subjective Freiheit Gottes gegenüberstellte. In dieser Form trat das Moment der Subjectivität zuerst in die Geschichte dieses Dogma's ein, aber erst die Reformation konnte es zu seinem vollen Rechte kommen lassen. Der Uebergang von dem Standpunct der Objectivität auf den der Subjectivität spricht sich einfach darin aus, daß, während auf der objectiven, im Satisfactionsdogma sich darstellenden, Seite nur Gott es ist, welcher sich mit dem Menschen versöhnt, nun umgekehrt, vom subjectiven Gesichtspunct aus, nur in dem mit Gott sich versöhnenden Menschen der eigentliche Proceß der Versöhnung

erfolgen sollte. Allein das Moment der Objectivität, das
Strenge seiner Consequenz sogar noch weiter zu verfolg
sucht, steht dem Moment der Subjectivität noch in gleic
äusserer Geltung gegenüber, wie überhaupt die ganze Peri
die Zeit des Conflicts verschiedener, mehr oder minder sich
stoßender, Theorien ist. In diesem, längere Zeit sich hinzieh
den, Conflict gewann das Moment der Subjectivität imm
mehr das entschiedene Uebergewicht, und das Bewußseyn
Zeit entäusserte sich mehr und mehr des alten kirchlichen S
tisfactionsdogma's. Je mehr aber die Subjectivität n
nur zu ihrem Recht kam, sondern auch in ihrer ganzen E
seitigkeit sich geltend machte, desto mehr trieb sie dadurch
subjectiven Geist zur Anerkennung der Nothwendigkeit,
seiner subjectiven Willkür zu entledigen, und das Allgeme
und Objective, das der Subjectivität allein ihren festen H
punct gibt, sich zum Bewußtseyn zu bringen. Es gesch
dieß zuerst durch die, in der absoluten Gesezgebung der p
ctischen Vernunft einen neuen Umschwung des Geistes ank
digende, Kant'sche Philosophie, und die drei in engem Zusa
menhang an einander sich anschließenden Momente, das s
liche Bewußtseyn der Kant'schen Philosophie, das christli
Bewußtseyn der Schleiermacher'schen Glaubenslehre und d
Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes, zu welchem die H
gel'sche Religions-Philosophie sich fortbewegte, sind ebe
viele Epochen des Fortschritts des Dogma's in dem lez
Stadium seines Entwicklungsgangs. So ist der neu
Standpunct, auf welchen das Dogma in seiner geschichtlic
Entwicklung sich stellt, zwar auch wieder der Standpunct
Objectivität, aber diese Objectivität ist eine ganz andere,
jene erste unmittelbare, von welcher die ganze Bewegung
Dogma's ausging, es ist die durch die Subjectivität verm
telte, ideelle Objectivität des absoluten Geistes, zu dessen W
sen es ebenso gehört, sich in der Aeusserlichkeit der geschich
chen Existenz zu objectiviren, und in die Endlichkeit des s

jectiven Bewußtseyns einzugehen, als auf der andern Seite aus seiner Objectivirung und Verendlichung zu sich selbst, seiner Unendlichkeit und absoluten Wahrheit, zurückzukehren. Von diesem Standpunct aus allein erscheinen die verschiedenen Formen, welche das Dogma in seiner geschichtlichen Entwicklung durchläuft, als die wesentlichen, sich durch sich selbst bedingenden, Momente, in welche der Begriff in seiner immanenten Bewegung auseinandergeht, um sich durch dieselben mit sich selbst zu vermitteln, und die absolute Wahrheit seines objectiven Inhalts in der Form des subjectiven Bewußtseyns zur absoluten Gewißheit zu erheben. Darum haben auch alle Formen, welche das Dogma in den verschiedenen Perioden seiner geschichtlichen Existenz erhält, ihre relative Wahrheit, die absolute Wahrheit aber kann nur derjenigen zukommen, welcher alle vorangehenden sich von selbst als die Momente unterordnen, die sie zu ihrer nothwendigen Voraussezung hat, während sie selbst nicht bloßes Moment ist, sondern in ihr vielmehr der freie, aller endlichen Bestimmungen enthobene Begriff sich mit sich selbst zusammenschließt.

Diesen Bestimmungen zufolge theilt sich die Geschichte des Dogma's von selbst in die drei Hauptperioden:

1. Die Periode von der ältesten Zeit bis zur Reformation, Periode der überwiegenden Objectivität in der sich ausbildenden Satisfactions-Theorie. Durch Anselm von Canterbury spaltet sich die Periode in zwei Abschnitte. Der erste Abschnitt enthält eigentlich nur die Vorbereitung und den Uebergang zur Satisfactions-Theorie, der zweite stellt die Satisfactions-Theorie selbst in ihrer Vollendung, aber auch mit dem ihr sogleich zur Seite tretenden Widerspruch dar.

2. Die Periode von der Reformation bis zur Kant'schen Philosophie, Periode der allmälig überwiegenden Subjectivität. Sie theilt sich gleichfalls in zwei, der Zeit nach sehr ungleiche, Abschnitte. In dem ersten Abschnitt, dem Zeitraum von der Reformation bis in die Mitte des achtzehnten Jahr-

hunderts, stehen sich die beiden Momente der Objectivi und Subjectivität in den verschiedenen, mit einander in Co flict kommenden, Theorien in gleicher Bedeutung gegenüb Nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts aber begi die Zeit der immer einseitiger hervortretenden Subjectivitä

3. Die Periode von der Kant'schen Philosophie bis in neueste Zeit, Periode der zur Objectivität sich zurückwend den Subjectivität. Die drei oben genannten Momente th len diese, dem Umfang nach zwar kurze aber sehr inhaltrei Periode in ebenso viele Abschnitte.

Ein Dogma, das mit dem Wesen und Character Christenthums in so engem Zusammenhang steht, wie Lehre von der Versöhnung, mußte zu allen Zeiten als e wesentliche Grundlehre des Christenthums betrachtet werd Ueberblicken wir aber den ganzen zeitlichen Verlauf desselb so zeigt sich uns auch in dieser Hinsicht eine merkwürd Differenz zwischen den beiden äussersten Grenzpuncten dess ben. Die Entwicklung des Dogma's beginnt an einem s äusserlichen und unwesentlichen Punct, der in der Folge ni mehr als ein besonderes Moment des christlichen Bewu seyns festgehalten wurde, sie rückt hierauf zwar dem eige lichen Mittelpunct des Christenthums näher, aber gleichw wird das Wesentliche der Versöhnung nur in eine einzelne stimmte Thatsache gesezt, zulezt aber wird der Begriff Versöhnung so bestimmt, daß er mit dem Begriff des Ch stenthums und des Gottmenschen zusammenfällt, und nur dieser wesentlichen Gleichstellung mit dem absoluten Inh des Christenthums selbst auf seinen wahren, vollkommen ad quaten, Ausdruck gebracht ist. In dieser Zurückführung Aeussern auf das Innere, des Einzelnen auf das Allgemei zeigt sich das durch allen Wechsel der Zeiten und Formen h durchgehende Streben des Geistes, sich des objectiven Inha des Dogma's zu bemächtigen, und es in seinem ganzen U fange mit der Kraft des Selbstbewußtseyns zu durchdringen.

Obgleich eine kritische Geschichte des christlichen Dogma's überhaupt eine noch nicht gelöste Aufgabe ist, so muß es doch befremden, wie wenig eine so wesentliche Lehre des Christenthums, die in Hinsicht des Reichthums der geschichtlichen Entwicklung keiner andern nachsteht, und klarer und bestimmter, als die meisten andern Dogmen, den fortschreitenden Entwicklungsgang des christlichen Dogma's verfolgen läßt, bisher Gegenstand einer besondern Behandlung geworden ist. Es mag dieß zum Theil darin seinen Grund haben, daß es niemals eine kirchliche Streitigkeit gab, welche die Aufmerksamkeit auf diese Lehre und den in Beziehung auf sie stattfindenden Gegensaz der Ansichten besonders hingelenkt hätte. Jedenfalls sind die die Geschichte derselben betreffenden Arbeiten der Vorgänger theils an sich höchst unbedeutend, theils nur auf einen kürzern Zeitraum beschränkt, wie namentlich die academischen Schriften von Cotta [1]) und Ziegler [2]), und die über die Periode der drei ersten Jahrhunderte nicht hinausgehende Schrift von Bähr [3]). Den Geist der Behandlung aber, welche größtentheils nur in einer äussern Aneinanderreihung und philologischen Erklärung der betreffenden Stellen besteht, mag die wiederholte Klage Ziegler's über den Fürwiz der Kirchenlehrer, die der reinchristlichen Versöh-

1) Dissertatio, historiam doctrinae de redemtione ecclesiae, sanguine Jesu Christi facta, exhibens, in der Cotta'schen Ausgabe der Gerhard'schen Loci theol. T. IV. S. 105—132.

2) Historia dogmatis de redemtione, sive de modis, quibus redemtio Christi explicabatur, quorum unus jam satisfactionis nomine insignitus haesit, inde ab ecclesiae primordiis usque ad Lutheri tempora. Gött. 1791. In den Comment. theol. ed. a Velthusen u. s. w. T. V. S. 227 ff.

3) Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten vollständig und mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung. Sulzbach 1832.

nungslehre gleichsam ihre Unschuld geraubt, und sie in e
Reihe kühner Hypothesen und der Gottheit unwürdiger V
stellungen hineingezogen haben [1]), und die Beruhigung bez
gen, welche Bähr bei jedem Kirchenlehrer der ersten t
Jahrhunderte immer wieder darin findet, daß auch er n
nichts von der **satisfactio vicaria** gewußt habe [2]). Diese
unmännliche Scheu vor allem, was den Glauben seiner l
mittelbarkeit zu entrücken droht, die sich immer wieder in
verschiedenen Wendungen ausspricht! Wie wenn das l
glück so groß wäre, in den Unterschied der verschiedenen M
mente, die die nothwendigen Bestimmungen des Begriffs st
und in die Gegensäze einzugehen, deren sich der Geist frü
oder später bewußt werden muß, wenn ihm nicht die lebend
Bewegung zu seiner innern Wahrheit und geistigen Freil
abgeschnitten seyn soll, zu deren Ueberwindung er aber a
alle Kraft in sich trägt. Was die allgemeinen Bearbeitung
der Dogmengeschichte darbieten, ist im Ganzen ebenso un
heblich. Das bekannte Werk von Denys Petau [3]) hat k
nicht einmal den Werth einer reichen Materialien-Sammlu
und die neueren Lehrbücher der Dogmengeschichte von Augusti

---

1) *Utinam substitissent*, heißt es z. B. S. 245., *veteris e*
clesiae doctores in doctrinae christianae de redemti
summa, — nec — ad ideas delapsi essent summa l
benignitate et majestate parum dignas! Wie einfach w
doch der Weg zum Ziel, aber auch wie geistlos einförr
der Gang der Geschichte, wenn solche fromme Wünsche es
vermocht hätten, ihr ihren Weg vorzuschreiben!

2) Man vgl. z. B. S. 27. 28. 34. 37. 54. u. s. w.

3) Dion. Petavii opus de theologicis dogmatibus. Antw. 17
De incarnat. Lib. XII. T. VI. S. 81 f. Das Wesentli
des Dogma's, die Satisfactionslehre, ist neben vielen
erheblichen Lehrbestimmungen sehr kurz behandelt.

4) Lehrb. der chr. Dogmengesch. Vierte Ausg. 1835. S. :
— 366

ünscher [1]), Lentz [2]) u. A. tragen gerade in dieser Leh- wenn nicht in höherem Grade, doch wenigstens ebenso

---

1) Lehrb. der chr. Dogmengesch. Dritte Aufl. mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzungen der Literatur, historischen Noten u. Fortsezungen versehen von D. D. v. Cölln. Erste Hälfte 1832. Zweite Hälfte erste Abth. 1834. Daß das obige Urtheil nur von dem Texte des Lehrbuchs gilt, versteht sich von selbst. In dem größeren Werke (Bd. 2. Zweite Aufl. 1804. S. 219.) bemerkt Münscher: „Nirgends erscheint der Lehrbegriff der alten Christen schwankender und unbestimmter, als bei solchen Puncten, die nicht durch Streitigkeiten hervorgezogen, oder durch andere besondere Ursachen zur Untersuchung gebracht wurden. Dieses trifft ganz für die Lehre von den Absichten und Wirkungen des Todes Jesu ein, — die Kirchenlehrer geben mehr allgemeine Lobpreisungen als genaue Entwicklung, und selbst da, wo sie sich auf die lezte einlassen zu wollen scheinen, reden sie mehrentheils unbestimmt und sind nicht einmal selbst mit sich einig. Deswegen ist es unmöglich, die Geschichte dieses Dogma's nach einem festen Faden fortzuführen, und man muß sich begnügen, die einzelnen Aeusserungen der Lehrer zusammenzustellen." Münscher sagt dieß zwar zunächst nur von den Schriftstellern der ersten Periode, mit demselben Recht kann aber dieses, den bisherigen Standpunct bezeichnende, Urtheil auch noch von den Kirchenlehrern der folgenden Zeit gelten. Um so mehr kommt es demnach darauf an, den ohne Zweifel auch hier objectiv vorhandenen Faden aufzufinden, an welchem die Entwicklungsgeschichte des Dogma's sich anspinnt und fortläuft.

2) Geschichte der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwicklung. Erster Theil 1834. Zweiter Theil 1835. Der Verf. kommt nach seinem Plan erst in der fünften Periode (von der Scholastik bis zur Reformation) auf die Lehre von der Erlösung, und behandelt sie Th. 2. S. 58—65., womit im Grunde das Ganze abgethan ist, indem sie in der Folge nur noch gelegentlich kurz berührt wird.

sehr als sonst irgendwo, ihre Aeusserlichkeit und Oberflächlichkeit zur Schau. Auch das gelehrte Werk von Baumgarten-Crusius, so viele treffliche Notizen und Bemerkungen es auch hier enthält, bleibt in dem ohnedieß sehr beschränkten Raum, welcher einer so reichhaltigen Lehre gewidmet ist, zu sehr theils im Allgemeinen stehen, theils am Einzelnen hängen, ohne eine klare und anschauliche Vorstellung von den Hauptmomenten des Entwicklungsganges des Dogma's im Ganzen zu geben [1]). Darum liegt hier noch immer vor jedem, die Aufgabe der Zeit kennenden, Geschichtsforscher ein weites und ergiebiges Feld der Forschung.

1) Lehrbuch der chr. Dogmengesch. 1832. S. 1152—1171. — Aus Neander's Gesch. der chr. Rel. u. Kirche gehört bis jezt eigentlich nur Bd. I. S. 1065—1070. hieher, da in den folgenden Bänden die Lehre von der Erlösung nicht mehr als besonderes Lehrstück behandelt ist, zum deutlichen Beweis, wie wenig auch in einem Werke, wie das Neander'sche ist, die nur als Theil des Ganzen der Kirchengeschichte behandelte Entwicklungsgeschichte des Dogma's zu ihrem Rechte kommen kann. — Die Literatur der Geschichte des Dogma's gibt am vollständigsten Chr. D. Beck Comm. hist. decr. rel. chr. et form. Luth. 1801. S. 518—555.

ERSTE PERIODE.

Von der ältesten Zeit bis zur Reformation.

Erster Abschnitt.

Von der ältesten Zeit bis Anselm von Canterbury, oder bis zu dem Anfang des zwölften Jahrhunderts.

Erstes Kapitel.

Die Gnostiker, Irenäus und Origenes.

Der allgemeine Character der ersten Zeit der Entwicklung des christlichen Dogma's, der Gegensaz von Extremen, in deren Mitte das sich entwickelnde katholische Dogma seinen nach beiden Seiten hin auf gleiche Weise abgegrenzten Weg sich bahnen mußte, läßt sich auch bei der Lehre von der Versöhnung nicht verkennen. Wie man sie auffaßte, kann sich uns zunächst nur an der Bedeutung zeigen, die man der positiven Grundlage dieser Lehre, dem Tode Jesu, gab. In den Ansichten über ihn tritt der allgemeine Gegensaz der beiden Richtungen, der gnostisch-speculativen und der jüdisch-practischen, nicht undeutlich hervor. Wie die Gnostiker überhaupt entweder die objective Realität der historischen Erscheinung des Erlösers doketisch in bloßen Schein verwandelten, oder sie nur insofern stehen ließen, sofern sie als das eigentliche Subject derselben nicht Christus, sondern den von ihm durchaus verschiedenen Menschen Jesus betrachteten, so konnte von ihnen insbesondere auch der Tod Jesu nur entweder unter den einen oder den andern Gesichtspunct gestellt werden. Es sind

dieß die beiden, am meisten divergirenden, Ansichten des B
silides und Marcion. Basilides nahm zwar ein wirkli
Leiden und Sterben Jesu an, aber es war nur das Lei
und Sterben des Menschen Jesus, das um so weniger irg
eine versöhnende Kraft haben konnte, da Basilides den
gemeinen Grundsaz aufstellte, daß jedes Leiden auf eine d
selben vorangehende Schuld schließen lasse. Nach Marc
war zwar dasselbe Leiden und Sterben nicht blos ein men
liches, sondern ein göttliches, das Leiden und der Kreuz
tod des Erlösers, aber es war ein bloßes Scheinbild. E
versöhnende Kraft konnte es daher gleichfalls nicht hab
sondern nur zur Versinnlichung einer Wahrheit dienen,
durch diese bildliche Anschauung dem religiösen Bewußts
besonders nahe gelegt werden sollte, der Wahrheit, daß
Mensch der Welt und allem Materiellen absterben mi
Ob Marcion diesem Absterben eine nähere Beziehung auf
Idee der Versöhnung gab, ist zweifelhaft. Eher könnte n
eine solche in der valentinianischen Ansicht von dem T
Christi finden. Auch nach den Valentinianern traf das L
den nicht den eigentlichen Erlöser, den pneumatischen, s
dern nur den psychischen Christus, es sollte aber eine ty
sche Bedeutung haben, und in dem leidenden Christus
Bild des obern, bei der Lostrennung der Sophia-Acham
von dem Pleroma über den Stauros sich ausbreitenden Ch
stus darstellen. Der Stauros ist, wie der mit ihm identi
Aeon Horos, und wie der obere Christus, welcher im Gru
auch nur ein anderer Name für denselben Begriff ist,
die Wesen in ihrem Seyn befestigende, in der Einheit
dem Absoluten erhaltende, aus der Trennung zur Einheit
rückführende Kraft. Sofern die dadurch ausgesprochene Id
tität des Absoluten mit sich selbst, durch welche es alles v
Pleroma Getrennte und Abgefallene in seine Einheit zur
nimmt, auch die Idee der Versöhnung in sich schließt, wü
nach der valentinianischen Lehre der Kreuzestod Christi e

geschehen mußte, aus dem Heidenthum und Judenthum in das christliche Dogma herüberkamen, und auf seine Gestaltung einwirkten, dienten nur dazu, die sich bildende Theorie dem Ziele zuzuführen, auf welches sie schon ihrer ursprünglichen Tendenz nach hinstreben mußte. Da es in dieser ganzen Periode sich nur darum handelte, die Versöhnung in ihrer äußern geschichtlichen Objectivität und absoluten Nothwendigkeit aufzufassen, so konnte der Grundbegriff, an welchem sich diese erste Theorie entwickelte, nur der Begriff der Gerechtigkeit seyn, dessen beide Momente, Schuld und Strafe, den Inhalt des Dogma's von selbst in den geschichtlichen Zusammenhang auseinanderlegten, ohne welchen seine innere Wahrheit nicht gedacht werden konnte. Die zweite Periode fuhr zwar fort, den Satisfactionsbegriff in seiner reinen Objectivität weiter auszubilden und unter die verschiedenen Gesichtspuncte, die sich der dialectischen Reflexion darboten, zu stellen, allein es erwachte nun auch schon der Zweifel an seiner objectiven Realität. Der überwiegenden Macht, mit welcher das Satisfactionsdogma in seiner ganzen Consequenz dem subjectiven Bewußtseyn gegenüberstund, entzog man sich dadurch, daß man gleichsam von der absoluten Gerechtigkeit an die schlechthin über allen göttlichen Eigenschaften stehende Allmacht Gottes appellirte, und der absoluten Nothwendigkeit, wenigstens im göttlichen Wesen selbst, die absolute subjective Freiheit Gottes gegenüberstellte. In dieser Form trat das Moment der Subjectivität zuerst in die Geschichte dieses Dogma's ein, aber erst die Reformation konnte es zu seinem vollen Rechte kommen lassen. Der Uebergang von dem Standpunct der Objectivität auf den der Subjectivität spricht sich einfach darin aus, daß, während auf der objectiven, im Satisfactionsdogma sich darstellenden, Seite nur Gott es ist, welcher sich mit dem Menschen versöhnt, nun umgekehrt, vom subjectiven Gesichtspunct aus, nur in dem mit Gott sich versöhnenden Menschen der eigentliche Proceß der Versöhnung

hunderts, stehen sich die beiden Momente der Objectivität und Subjectivität in den verschiedenen, mit einander in Conflict kommenden, Theorien in gleicher Bedeutung gegenüber. Nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts aber beginnt die Zeit der immer einseitiger hervortretenden Subjectivität.

3. Die Periode von der Kant'schen Philosophie bis in die neueste Zeit, Periode der zur Objectivität sich zurückwendenden Subjectivität. Die drei oben genannten Momente theilen diese, dem Umfang nach zwar kurze aber sehr inhaltreiche, Periode in ebenso viele Abschnitte.

Ein Dogma, das mit dem Wesen und Character des Christenthums in so engem Zusammenhang steht, wie die Lehre von der Versöhnung, mußte zu allen Zeiten als eine wesentliche Grundlehre des Christenthums betrachtet werden. Ueberblicken wir aber den ganzen zeitlichen Verlauf desselben, so zeigt sich uns auch in dieser Hinsicht eine merkwürdige Differenz zwischen den beiden äussersten Grenzpuncten desselben. Die Entwicklung des Dogma's beginnt an einem sehr äusserlichen und unwesentlichen Punct, der in der Folge nicht mehr als ein besonderes Moment des christlichen Bewußtseyns festgehalten wurde, sie rückt hierauf zwar dem eigentlichen Mittelpunct des Christenthums näher, aber gleichwohl wird das Wesentliche der Versöhnung nur in eine einzelne bestimmte Thatsache gesezt, zulezt aber wird der Begriff der Versöhnung so bestimmt, daß er mit dem Begriff des Christenthums und des Gottmenschen zusammenfällt, und nur in dieser wesentlichen Gleichstellung mit dem absoluten Inhalt des Christenthums selbst auf seinen wahren, vollkommen adäquaten, Ausdruck gebracht ist. In dieser Zurückführung des Aeussern auf das Innere, des Einzelnen auf das Allgemeine, zeigt sich das durch allen Wechsel der Zeiten und Formen hindurchgehende Streben des Geistes, sich des objectiven Inhalts des Dogma's zu bemächtigen, und es in seinem ganzen Umfange mit der Kraft des Selbstbewußtseyns zu durchdringen.

Obgleich eine kritische Geschichte des christlichen Dogma's überhaupt eine noch nicht gelöste Aufgabe ist, so muß es doch befremden, wie wenig eine so wesentliche Lehre des Christenthums, die in Hinsicht des Reichthums der geschichtlichen Entwicklung keiner andern nachsteht, und klarer und bestimmter, als die meisten andern Dogmen, den fortschreitenden Entwicklungsgang des christlichen Dogma's verfolgen läßt, bisher Gegenstand einer besondern Behandlung geworden ist. Es mag dieß zum Theil darin seinen Grund haben, daß es niemals eine kirchliche Streitigkeit gab, welche die Aufmerksamkeit auf diese Lehre und den in Beziehung auf sie stattfindenden Gegensaz der Ansichten besonders hingelenkt hätte. Jedenfalls sind die die Geschichte derselben betreffenden Arbeiten der Vorgänger theils an sich höchst unbedeutend, theils nur auf einen kürzern Zeitraum beschränkt, wie namentlich die academischen Schriften von Cotta [1]) und Ziegler [2]), und die über die Periode der drei ersten Jahrhunderte nicht hinausgehende Schrift von Bähr [3]). Den Geist der Behandlung aber, welche größtentheils nur in einer äussern Aneinanderreihung und philologischen Erklärung der betreffenden Stellen besteht, mag die wiederholte Klage Ziegler's über den Fürwiz der Kirchenlehrer, die der reinchristlichen Versöh-

1) Dissertatio, historiam doctrinae de redemtione ecclesiae, sanguine Jesu Christi facta, exhibens, in der Cotta'schen Ausgabe der Gerhard'schen Loci theol. T. IV. S. 105—132.

2) Historia dogmatis de redemtione, sive de modis, quibus redemtio Christi explicabatur, quorum unus jam satisfactionis nomine insignitus haesit, inde ab ecclesiae primordiis usque ad Lutheri tempora. Gött. 1791. In den Comment. theol. ed. a Velthusen u. s. w. T. V. S. 227 ff.

3) Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten vollständig und mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung. Sulzbach 1832.

nungslehre gleichsam ihre Unschuld geraubt, und sie in eine Reihe kühner Hypothesen und der Gottheit unwürdiger Vorstellungen hineingezogen haben [1]), und die Beruhigung bezeugen, welche Bähr bei jedem Kirchenlehrer der ersten drei Jahrhunderte immer wieder darin findet, daß auch er noch nichts von der **satisfactio vicaria** gewußt habe [2]). Dieselbe unmännliche Scheu vor allem, was den Glauben seiner Unmittelbarkeit zu entrücken droht, die sich immer wieder in so verschiedenen Wendungen ausspricht! Wie wenn das Unglück so groß wäre, in den Unterschied der verschiedenen Momente, die die nothwendigen Bestimmungen des Begriffs sind, und in die Gegensäze einzugehen, deren sich der Geist früher oder später bewußt werden muß, wenn ihm nicht die lebendige Bewegung zu seiner innern Wahrheit und geistigen Freiheit abgeschnitten seyn soll, zu deren Ueberwindung er aber auch alle Kraft in sich trägt. Was die allgemeinen Bearbeitungen der Dogmengeschichte darbieten, ist im Ganzen ebenso unerheblich. Das bekannte Werk von Denys Petau [3]) hat hier nicht einmal den Werth einer reichen Materialien-Sammlung, und die neueren Lehrbücher der Dogmengeschichte von Augusti [4]),

---

1) *Utinam substitissent*, heißt es z. B. S. 245., *veteris ecclesiae doctores in doctrinae christianae de redemtione summa, — nec — ad ideas delapsi essent summa Dei benignitate et majestate parum dignas!* Wie einfach wäre doch der Weg zum Ziel, aber auch wie geistlos einförmig der Gang der Geschichte, wenn solche fromme Wünsche es je vermocht hätten, ihr ihren Weg vorzuschreiben!

2) Man vgl. z. B. S. 27. 28. 34. 37. 54. u. s. w.

3) Dion. Petavii opus de theologicis dogmatibus. Antw. 1700. De incarnat. Lib. XII. T. VI. S. 81 f. Das Wesentliche des Dogma's, die Satisfactionslehre, ist neben vielen unerheblichen Lehrbestimmungen sehr kurz behandelt.

4) Lehrb. der chr. Dogmengesch. Vierte Ausg. 1835. S. 360 — 366.

Münscher [1]), Lentz [2]) u. A. tragen gerade in dieser Lehre, wenn nicht in höherem Grade, doch wenigstens ebenso

---

1) Lehrb. der chr. Dogmengesch. Dritte Aufl. mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzungen der Literatur, historischen Noten u. Fortsezungen versehen von D. D. v. Cölln. Erste Hälfte 1832. Zweite Hälfte erste Abth. 1834. Daß das obige Urtheil nur von dem Texte des Lehrbuchs gilt, versteht sich von selbst. In dem größeren Werke (Bd. 2. Zweite Aufl. 1804. S. 219.) bemerkt Münscher: „Nirgends erscheint der Lehrbegriff der alten Christen schwankender und unbestimmter, als bei solchen Puncten, die nicht durch Streitigkeiten hervorgezogen, oder durch andere besondere Ursachen zur Untersuchung gebracht wurden. Dieses trifft ganz für die Lehre von den Absichten und Wirkungen des Todes Jesu ein, — die Kirchenlehrer geben mehr allgemeine Lobpreisungen als genaue Entwicklung, und selbst da, wo sie sich auf die lezte einlassen zu wollen scheinen, reden sie mehrentheils unbestimmt und sind nicht einmal selbst mit sich einig. Deswegen ist es unmöglich, die Geschichte dieses Dogma's nach einem festen Faden fortzuführen, und man muß sich begnügen, die einzelnen Aeusserungen der Lehrer zusammenzustellen." Münscher sagt dieß zwar zunächst nur von den Schriftstellern der ersten Periode, mit demselben Recht kann aber dieses, den bisherigen Standpunct bezeichnende, Urtheil auch noch von den Kirchenlehrern der folgenden Zeit gelten. Um so mehr kommt es demnach darauf an, den ohne Zweifel auch hier objectiv vorhandenen Faden aufzufinden, an welchem die Entwicklungsgeschichte des Dogma's sich anspinnt und fortläuft.

2) Geschichte der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwicklung. Erster Theil 1834. Zweiter Theil 1835. Der Verf. kommt nach seinem Plan erst in der fünften Periode (von der Scholastik bis zur Reformation) auf die Lehre von der Erlösung, und behandelt sie Th. 2. S. 58—65., womit im Grunde das Ganze abgethan ist, indem sie in der Folge nur noch gelegentlich kurz berührt wird.

sehr als sonst irgendwo, ihre Aeusserlichkeit und Oberflächlichkeit zur Schau. Auch das gelehrte Werk von Baumgarten-Crusius, so viele treffliche Notizen und Bemerkungen es auch hier enthält, bleibt in dem ohnedieß sehr beschränkten Raum, welcher einer so reichhaltigen Lehre gewidmet ist, zu sehr theils im Allgemeinen stehen, theils am Einzelnen hängen, ohne eine klare und anschauliche Vorstellung von den Hauptmomenten des Entwicklungsganges des Dogma's im Ganzen zu geben [1]). Darum liegt hier noch immer vor jedem, die Aufgabe der Zeit kennenden, Geschichtsforscher ein weites und ergiebiges Feld der Forschung.

---

1) Lehrbuch der chr. Dogmengesch. 1832. S. 1152—1171. — Aus Neander's Gesch. der chr. Rel. u. Kirche gehört bis jezt eigentlich nur Bd. I. S. 1065—1070. hieher, da in den folgenden Bänden die Lehre von der Erlösung nicht mehr als besonderes Lehrstück behandelt ist, zum deutlichen Beweis, wie wenig auch in einem Werke, wie das Neander'sche ist, die nur als Theil des Ganzen der Kirchengeschichte behandelte Entwicklungsgeschichte des Dogma's zu ihrem Rechte kommen kann. — Die Literatur der Geschichte des Dogma's gibt am vollständigsten Chr. D. Beck Comm. hist. decr. rel. chr. et form. Luth. 1801. S. 518—555.

ERSTE PERIODE.

Von der ältesten Zeit bis zur Reformation.

Erster Abschnitt.

Von der ältesten Zeit bis Anselm von Canterbury, oder bis zu dem Anfang des zwölften Jahrhunderts.

Erstes Kapitel.

Die Gnostiker, Irenäus und Origenes.

Der allgemeine Character der ersten Zeit der Entwicklung des christlichen Dogma's, der Gegensaz von Extremen, in deren Mitte das sich entwickelnde katholische Dogma seinen nach beiden Seiten hin auf gleiche Weise abgegrenzten Weg sich bahnen mußte, läßt sich auch bei der Lehre von der Versöhnung nicht verkennen. Wie man sie auffaßte, kann sich uns zunächst nur an der Bedeutung zeigen, die man der positiven Grundlage dieser Lehre, dem Tode Jesu, gab. In den Ansichten über ihn tritt der allgemeine Gegensaz der beiden Richtungen, der gnostisch-speculativen und der jüdisch-practischen, nicht undeutlich hervor. Wie die Gnostiker überhaupt entweder die objective Realität der historischen Erscheinung des Erlösers doketisch in bloßen Schein verwandelten, oder sie nur insofern stehen ließen, sofern sie als das eigentliche Subject derselben nicht Christus, sondern den von ihm durchaus verschiedenen Menschen Jesus betrachteten, so konnte von ihnen insbesondere auch der Tod Jesu nur entweder unter den einen oder den andern Gesichtspunct gestellt werden. Es sind

dieß die beiden, am meisten divergirenden, Ansichten des Basilides und Marcion. Basilides nahm zwar ein wirkliches Leiden und Sterben Jesu an, aber es war nur das Leiden und Sterben des Menschen Jesus, das um so weniger irgend eine versöhnende Kraft haben konnte, da Basilides den allgemeinen Grundsaz aufstellte, daß jedes Leiden auf eine demselben vorangehende Schuld schließen lasse. Nach Marcion war zwar dasselbe Leiden und Sterben nicht blos ein menschliches, sondern ein göttliches, das Leiden und der Kreuzestod des Erlösers, aber es war ein bloßes Scheinbild. Eine versöhnende Kraft konnte es daher gleichfalls nicht haben, sondern nur zur Versinnlichung einer Wahrheit dienen, die durch diese bildliche Anschauung dem religiösen Bewußtseyn besonders nahe gelegt werden sollte, der Wahrheit, daß der Mensch der Welt und allem Materiellen absterben müsse. Ob Marcion diesem Absterben eine nähere Beziehung auf die Idee der Versöhnung gab, ist zweifelhaft. Eher könnte man eine solche in der valentinianischen Ansicht von dem Tode Christi finden. Auch nach den Valentinianern traf das Leiden nicht den eigentlichen Erlöser, den pneumatischen, sondern nur den psychischen Christus, es sollte aber eine typische Bedeutung haben, und in dem leidenden Christus ein Bild des obern, bei der Lostrennung der Sophia-Achamoth von dem Pleroma über den Stauros sich ausbreitenden Christus darstellen. Der Stauros ist, wie der mit ihm identische Aeon Horos, und wie der obere Christus, welcher im Grunde auch nur ein anderer Name für denselben Begriff ist, die die Wesen in ihrem Seyn befestigende, in der Einheit mit dem Absoluten erhaltende, aus der Trennung zur Einheit zurückführende Kraft. Sofern die dadurch ausgesprochene Identität des Absoluten mit sich selbst, durch welche es alles vom Pleroma Getrennte und Abgefallene in seine Einheit zurücknimmt, auch die Idee der Versöhnung in sich schließt, würde nach der valentinianischen Lehre der Kreuzestod Christi eine

symbolische Darstellung der Wahrheit seyn, daß in der an sich seyenden Einheit des Absoluten mit sich alles Einzelne und Endliche mit dem Absoluten versöhnt ist [1]). Es soll uns dieß hier zunächst nur zum Beweise davon dienen, wie schon damals die objectiv historische Realität des Todes Jesu zurückgestellt, und derselbe nur als symbolische Darstellung einer, von ihm unabhängigen sittlichen oder metaphysischen Idee aufgefaßt wurde. Der gnostisch-speculativen Richtung steht die practische der judaisirenden Partei gegenüber, die in demselben Verhältniß, in welchem sie im Gegensaz gegen den Glauben auf die Werke und die Erfüllung des Gesezes drang, um so weniger die Versöhnungskraft des Kreuzestodes und seine selbstständige Bedeutung im Werke der Erlösung anerkennen konnte. Im Gegensaz gegen diese beiden Parteien, besonders aber die Gnostiker, deren Einfluß sich so weit erstreckte, und die objectiv historische Grundlage des Dogma's sowohl als der Kirche auf eine so gefährliche Weise erschütterte, mußte das Hauptbestreben der Kirchenlehrer zunächst darauf gerichtet seyn, dem Tode Jesu seine historische Realität und Selbstständigkeit mit Hülfe derselben Polemik zu sichern, mit welcher der gnostische Doketismus überhaupt bekämpft wurde. Schon in den Briefen des Ignatius [2]) wird die Behauptung, daß Christus nur in der Meinung und Einbildung gelitten habe, als eine durchaus unchristliche zurückgewiesen, am bestimmtesten aber hat Tertullian das Moment der Sache, um welche es sich hier handelte, in den Worten ausgesprochen: „Wenn dieß nur Schein ist, dann verdient auch das Leiden Christi keinen Glauben. Denn wer nicht wahrhaft gelitten hat, hat gar nicht gelitten. Ein

1) Man vgl. hierüber meine Schrift: Die christliche Gnosis oder die chr. Rel.Philos. in ihrer gesch. Entw. Tüb. 1835. S. 140. 220. 259 f.

2) Man vgl. z. B. Ep. ad Magnes. c. 9. ad Trall. c. 9.

Scheinbild aber konnte nicht wahrhaft leiden. So ist das ganze Werk Gottes umgestürzt, und die ganze Bedeutung und Frucht des Christenthums, der Tod Christi, wird geläugnet, welchen doch der Apostel als das Fundament des Evangeliums geltend macht" [1]). Von diesem äußersten Puncte mußte also die Entwicklung des Dogma's ausgehen. Wie aber dadurch vorerst nur die Thatsache, die die Voraussezung des sich entwickelnden Dogma's seyn mußte, festgestellt werden sollte, so ging auch, was zunächst sich anschloß, nicht über die einfachen Begriffe derselben hinaus. Es ist zwar in den Schriften der ältesten Kirchenlehrer von dem Tode Jesu, als einem Opfer- und Versöhnungstode, und von den heilbringenden Wirkungen, die ihm die Menschen zu verdanken haben, vielfach die Rede, so sehr aber hieraus die Wichtigkeit erhellt, die schon damals der versöhnenden Kraft des Todes Jesu zugeschrieben wurde, so sind doch alle diese Stellen zu unbestimmt, als daß sich aus ihnen ein bestimmter dogmatischer Begriff erheben ließe [2]).

---

1) Adv. Marc. III, 8.

2) Auch die bemerkenswertheste Stelle dieser Art in dem unter Justin's Werken befindlichen Brief an Diognet macht keine Ausnahme (Opp. Just. M. Par. 1742. S. 238.): *Αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, τὸν ἅγιον ὑπὲρ ἀνόμων, τὸν ἄκακον ὑπὲρ τῶν κακῶν, τὸν δίκαιον ὑπὲρ τῶν δικαίων, τὸν ἄφθαρτον ὑπὲρ τῶν φθαρτῶν, τὸν ἀθάνατον ὑπὲρ τῶν θνητῶν. Τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν ἠδυνήθη καλύψαι, ἢ ἐκείνε δικαιοσύνη; ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τὲς ἀνόμες ἡμᾶς καὶ ἀσεβεῖς ἢ ἐν μόνῳ τῷ υἱῷ τῆ θεῆ; ὢ γλυκείας ἀνταλλαγῆς, ὢ τῆς ἀνεξιχνιάστε δημιεργίας, ὢ τῶν ἀπροσδοκήτων εὐεργεσιῶν, ἵνα ἀνομία μὲν πολλῶν ἐν ἑνὶ κρυβῇ, δικαιοσύνη δὲ ἑνὸς πολλὲς ἀνόμες δικαιώσῃ.* Mit allem diesem ist nur gesagt, daß wir durch Christus aus Sündern Gerechte geworden sind, dieß ist die *ἀνταλλαγή*, der Austausch des Einen gegen das Andere, wie aber dieß geschehen konnte, wird nicht erklärt.

Der eigentliche Anfang einer dogmatischen Entwicklung konnte nur dadurch geschehen, daß der Tod Jesu unter den Gesichtspunct eines bestimmten dogmatischen Begriffs gestellt wurde. Dieser Begriff konnte kein anderer seyn, als der der Gerechtigkeit, da mit diesem Begriff zunächst die zur Aussöhnung des Menschen mit Gott nothwendige Aufhebung der Schuld in Widerstreit kommen mußte. Das Eigene aber ist, daß die Gerechtigkeit anfangs noch keineswegs als eine immanente, im Wesen Gottes selbst gegründete, Eigenschaft aufgefaßt, sondern nur auf ein äusseres Verhältniß bezogen wurde. Nicht der Gerechtigkeit, durch welche Gott nur von sich selbst abhängig ist, sondern der Gerechtigkeit, die in Beziehung auf das Verhältniß Gottes zum Teufel, mit Rücksicht auf das dem Teufel über die Menschen zustehende Recht, nicht verlezt werden darf, sollte vor allem Genüge geschehen, um die Menschen von der Schuld der Sünde zu befreien und mit Gott auszusöhnen. Daher lag der nächste Punct, von welchem die Entwicklung des Dogma's ausging, in der Beziehung, in welche man schon längst den Teufel zur Sünde der Menschen gesezt hatte. Wie der Teufel der Urheber der Sünde ist, und die Menschen durch die Sünde, zu welcher er sie verführte, in seine Gewalt gebracht hatte, so mußte man sich ihn nun auch bei der Befreiung der Menschen von der Sünde und ihrer Schuld auf besondere Weise betheiligt denken. Selbst schon im Kreise der neutestamentlichen Vorstellungen begegnet uns daher der Tod Jesu auch als ein über den Teufel dargestellter Sieg Col. 2, 15. Hebr. 2, 14. Die leztere Stelle ist um so merkwürdiger, da in ihr auch schon die Menschwerdung selbst aus dem Gesichtspunct eines, zur Erreichung des im Tode Jesu beabsichtigten Zwecks nothwendigen, Mittels aufgefaßt ist, indem besonders hervorgehoben wird, um den, der die Macht über den Tod hatte, durch den Tod zu Nichte zu machen, habe der Sohn, gleich den Menschen, Fleisch und Blut angenommen. Die Betrach-

tung des Todes Jesu als eines Sieges über den Teufel paßte zu gut in den ganzen Kreis der Vorstellungen, in welchem sich jene Zeit bewegte, als daß man sie hätte fallen lassen können, was aber hauptsächlich die Veranlassung gab, diese Vorstellung weiter zu entwickeln und ihr eine nähere Beziehung zu der Lehre von der Versöhnung zu geben, war der gnostische Dualismus, und das auf demselben beruhende mythische Bild eines Kampfes zwischen dem höchsten Gott und dem Weltschöpfer. Da der Weltschöpfer, nach der Lehre der Gnostiker, die Wirksamkeit des, von dem höchsten Gott zur Offenbarung des den Menschen noch unbekannten Gottes gesendeten, Erlösers nur als einen Eingriff in sein Reich und eine fortgehende Verminderung seiner Herrschaft betrachten konnte, so mußte er alles versuchen, um sich ihm zu widersezen. Sein und seiner Dämonen Veranstaltung war daher der Tod des Erlösers. Wie aber alles, was dem Weltschöpfer in seinem Antagonismus gegen den guten Gott, dessen Mittelpunct der Mensch ist, gelingt, immer nur ein scheinbarer Sieg ist (sofern das Böse, wenn das Gute an ihm sich entwickeln soll, zwar seine eigene Sphäre der Thätigkeit haben muß, aber in jedem Moment des Kampfes der beiden Principien sich nur um so mehr in der Negativität seines Wesens offenbart), wie daher der Weltschöpfer, ohne es zu wissen und zu wollen, selbst alles einleitet und veranstaltet, was zur vollständigen Realisirung der Plane der göttlichen Weltordnung diente, so hatte auch der von ihm bereitete Tod des Erlösers gerade das Gegentheil dessen, was er beabsichtigte, zur Folge: er sah sich durch den Erfolg in seiner Erwartung getäuscht. Diese mythische Vorstellung eines Kampfes zwischen dem Erlöser und dem sich ihm feindlich widersezenden Demiurg, wie wir sie besonders im ophitischen und marcionitischen System ausgeführt finden, ist die Grundlage, auf welcher sich die erste Theorie über die Versöhnung des Menschen mit Gott entwickelte. Der Begriff, auf welchem

diese Theorie beruht, ist der Begriff der Gerechtigkeit, die Veranlassung aber, diesen Begriff in eine nähere Beziehung zu der an ihm sich entwickelnden Theorie zu sezen, gab das marcionitische System dadurch, daß es den Demiurg durch den Grundbegriff der Gerechtigkeit von dem höchsten Gott, dem Gott der Güte und Liebe, unterschied. Der Kampf des Erlösers mit dem Demiurg sollte für jenen mit dem Sieg, für diesen mit einer Täuschung enden, indem er vereitelt sah, was er beabsichtigte. Diese Täuschung erhielt eine um so anschaulichere Wahrheit und trat um so unmittelbarer in ihrem eigentlichen Begriff hervor, je kurzsichtiger der Demiurg erschien, je mehr er selbst zu seiner Täuschung die Hand bot, und sich durch seine eigenen Waffen schlagen ließ. Dazu diente nun gerade der Begriff der Gerechtigkeit. Die eigenen, von dem Demiurg selbst, als dem Gott der Gerechtigkeit, gegebenen Geseze sprachen ihm das Urtheil, daß er, wie er Jesus den Gerechten getödtet hatte, so nun selbst von ihm getödtet und der bisher geübten Herrschaft beraubt werden müsse. So ist durch den Tod Jesu dem Geseze der Gerechtigkeit, das der Demiurg repräsentirt, Genüge geschehen, und das Hinderniß entfernt, allen, die an ihn glauben, nachdem der, der über sie Gewalt hatte, sein Recht auf sie verloren hat, die Seligkeit zu ertheilen [1]). Es erhellt von selbst, wie äusserlich hier noch der Begriff der Gerechtigkeit aufgefaßt ist, sie ist nicht eine, dem Wesen Gottes inwohnende, sondern von ihm absichtlich ausgeschiedene Eigenschaft, an sich hätte also Gott ohne den Tod Jesu die Sünden vergeben können, er erfolgte nur aus Rücksicht auf den Demiurg, um diesem, wenn der Sieg über ihn nicht blos als ein Sieg der Gewalt, sondern auch als ein Sieg des Rechts erschien, zugleich auch die eigene Anerkennung der Rechtmäßigkeit des über ihn erhaltenen Siegs abzunöthigen.

---

1) Vgl. Die christliche Gnosis S. 274 f.

Auf dem Gebiete der ältesten Häresie ist demnach der Boden, in welchem der den ersten Versuch einer Versöhnungstheorie begründende Begriff der Gerechtigkeit seine Wurzel hat, der Nächste aber, welcher den aus der Hand der Häretiker gekommenen Begriff auf den Boden des kirchlichen Dogma's verpflanzte, um ihn hier sich weiter entwickeln zu lassen, ist der eifrige Bestreiter derselben Häretiker, Irenäus. An die Stelle des Demiurg wurde nun der Teufel gesezt, der Begriff der Gerechtigkeit aber blieb die leitende Idee, an welcher die schon eingeleitete Theorie sich fortentwickelte. Das ganze Verhältniß zwischen Gott und dem Erlöser auf der einen, und dem Teufel auf der andern Seite wurde aus dem Gesichtspunct eines rechtlichen Verhältnisses betrachtet. Der marcionitische Demiurg hatte als Schöpfer der Menschen und als Beherrscher der Welt, in welcher sie lebten, ein ursprüngliches Recht auf sie, der Teufel hatte es erst durch die Sünde erlangt: so ungerecht aber auch die Art des Erwerbs gewesen war, der factische Besiz konnte ihm doch nicht abgesprochen werden. Von der Anerkennung dieses Rechts geht die Vorstellung des Irenäus aus. Obgleich ihm die Verführung der Menschen zur Sünde, von dieser Seite betrachtet, nur als das größte Unrecht, als der gewaltsamste Eingriff in das Recht eines Andern, in das Gebiet Gottes, als des Schöpfers der Menschen, erscheinen konnte, so hatte doch der Teufel die Menschen in seiner Gewalt, und hatte sie dadurch in seine Gewalt gebracht, daß sie sich von ihm überreden, durch ihre eigene freie Einwilligung zum Ungehorsam gegen Gott verleiten ließen [1]). An sich zwar hätte die von ihm

1) Adv. haer. V. 21, 3.: *Quoniam in initio suasit (apostata), transgredi praeceptum factoris, ideo eum habuit in sua potestate.* Dieß bleibt immer der Hauptsaz, so stark auch Irenäus wiederholt hervorhebt, die Herrschaft des Teufels sey in ihrem Ursprung eine höchst ungerechte. *Ho-*

verübte Gewalt das Recht gegeben, ihm seinen ungerechten Raub auch wieder durch Gewalt zu entreissen, allein es ziemte Gott überhaupt nicht, denselben Weg der Gewalt zu wählen, aus Liebe zur Gerechtigkeit konnte Gott nur ein rechtliches Verfahren gegen den Teufel, dessen Recht auf die Menschen doch auch nicht geradezu verkannt werden konnte, beobachten [1]). Da das Recht des Teufels auf den Menschen darauf beruhte, daß er ihn mit seiner eigenen freien Einwilligung in seine Gewalt gebracht hatte, so konnte seine Herrschaft über den Menschen rechtlich nur solange fortdauern, solange es nie einen Menschen gab, welcher sich mit eigenem freiem Willen derselben zu entziehen vermochte. Gab es aber einen solchen, so mußte der Teufel selbst anerkennen, daß er kein Recht mehr auf den Menschen habe, daß der rechtliche Grund seiner Herrschaft aufgehoben sey [2]), indem der Mensch

---

minem injuste captivum duxerat, sagt Irenäus in derselben Stelle vom Teufel. Vgl. V. 1, 1.: *Injuste dominabatur nobis apostasia, et cum natura essemus Dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam, suos proprios faciens discipulos; — vi — ille initio dominabatur nostri, ea, quae non erant sua, insatiabiliter rapiens.*

1) V. 1, 1.: *Potens in omnibus Dei verbum, et non deficiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea, quae sunt sua, redimens ab eo, non cum vi, quemadmodum ille initio — sed secundum suadelam, quemadmodum decebat Deum suadentem, et non vim inferentem, accipere, quae vellet, ut neque, quod est justum, confringeretur, neque antiqua plasmatio Dei deperiret.*

2) Dieß ist unter dem Ausdruck *suadela* in der zuvor angeführten Stelle zu verstehen: der Teufel sollte sich selbst von der Rechtmäßigkeit des gegen ihn eingeschlagenen Wegs überzeugen. Wenn in derselben Stelle das Verfahren des Teufels selbst als ein *vim inferre* bezeichnet ist, obgleich

selbst wieder zurücknahm, was er er einst dem Teufel gegen sich selbst eingeräumt hatte, und wie er einst seinen freien Willen vom Teufel gefangen nehmen ließ, so nun mit selbstständiger Willenskraft ihm entgegentrat. Es kam also nur darauf an, das ursprüngliche Rechtsverhältniß des Menschen zum Teufel wiederherzustellen. Die Herstellung dieses Verhältnisses war unmittelbar auch die Besiegung des Teufels, indem der Teufel den in seiner Gewalt befindlichen Menschen nicht festhalten konnte. Besiegt aber wurde er auf diese Weise mit Recht, sofern ja der Mensch nur in den Zustand zurückkehrte, in welchem er ursprünglich dem Teufel gegenüber sich befand. Wie sollte nun aber dieß geschehen? Nur auf rechtlichem Wege konnte der Mensch aus der Gewalt des Teufels befreit werden, rechtlich war aber seine Befreiung nur dann, wenn er mit freiem Willen von der Gewalt des Teufels sich lossagte, eben dieß aber war ihm nicht möglich, da er durch die Sünde in die Gewalt des Teufels gekommen war. Schon hier findet demnach die Idee der Nothwendigkeit der gottmenschlichen Natur des Erlösers ihre Stelle. Wäre der Erlöser nicht Mensch gewesen, so wäre die Befreiung der Menschen nicht, wie sie allein geschehen konnte, auf rechtlichem Wege geschehen [1]), wäre er aber zugleich nicht mehr als ein

der Teufel den Menschen durch freie Ueberredung (*suasit*) zur Sünde verleitet hatte, so hebt, wie schon bemerkt worden ist, das Eine das Andere nicht auf. War es das größte Unrecht von Seiten des Teufels, daß er überhaupt darauf ausging, den Menschen, das Eigenthum Gottes, an sich zu reissen, so wurde doch, sobald der Mensch mit freiem Willen sich ihm hingegeben hatte, aus dem Unrecht ein Recht. Die Unterscheidung eines doppelten Gesichtspuncts hat demnach ihren Grund darin, daß der Teufel sowohl Gott als dem Menschen gegenüber zu betrachten ist.

1) III. 18, 7.: *Ἥνωσεν – τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ. Εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησεν τὸν ἀντίπαλον τῦ ἀνθρώπυ, ὐκ ἂν δικαίως ἐνι-*

gewöhnlicher Mensch gewesen, so hätte er auch für die Menschen nicht zu leisten vermocht, was sie für sich selbst nicht zu leisten im Stande waren. Das rechtliche Mittel, wodurch er die Menschen aus der Gewalt des Teufels befreite, war der vollkommene Gehorsam, durch welchen er sich dem ersten Menschen als der Urheber eines neuen Lebens gegenüberstellte. Wie durch die Sünde des Ungehorsams in dem Einen Menschen alle Sünder geworden sind, so sind auch wieder durch den Gehorsam Eines Menschen alle gerecht geworden. Durch seinen vollkommenen Gehorsam sind die Folgen, welche die Uebertretung des göttlichen Gebotes hatte, aufgehoben worden [1]). Schon diesen Gehorsam hätte er nicht lei-

κήθη ὁ ἐχθρός." Vgl. V. 21, 3.: *Per hominem ipsum iterum oportebat victum eum (apostatam Dei angelum) contrario colligari iisdem vinculis, quibus colligavit hominem, ut homo solutus revertatur ad suum dominum, illi vincula relinquens, per quem ipse fuerat alligatus, id est transgressionem. Illius enim colligatio solutio facta est hominis — uti,* wie es zuvor heißt §. 1., *quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem descendamus in vitam.*

1) III. 18, 7.: *Νῦν δὲ ὥσπερ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου τοῦ πρώτως ἐκ γῆς ἀνεργάστου πεπλασμένου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ καὶ ἀπέβαλον τὴν ζωήν, οὕτως ἔδει καὶ δι᾽ ὑπακοῆς ἑνὸς ἀνθρώπου τοῦ πρώτως ἐκ παρθένου γεγενημένου δικαιωθῆναι πολλοὺς καὶ ἀπολαβεῖν τὴν σωτηρίαν.* V. 16, 12.: *Dissolvens enim eam, quae ab initio in ligno facta fuerat, hominis inobedientiam, obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis, eam, quae in ligno facta fuerat, inobedientiam sanans.* V. 21, 2.: *Tertio itaque* (bei der Versuchung) *vincens eum de reliquo repulit a semet ipso quasi legitime victum, et soluta est ea, quae fuerat in Adam praecepti praevaricatio, per praeceptum legis, quod servavit filius hominis, non transgrediens praeceptum Dei.*

sten können, wenn nicht der göttliche Logos mit ihm verbunden gewesen wäre [1]). So vollkommen aber auch der von dem gottmenschlichen Erlöser geleistete Gehorsam war, so konnte er doch für sich noch nicht das zureichende Mittel zur Befreiung der Menschen aus der Gewalt des Teufels seyn, er war nur die nothwendige Bedingung, unter welcher der Erlöser dem Teufel als ein Mensch, über welchen er, als einen von der Sünde freien, auch keine Gewalt hatte, gegenübertreten konnte. Die wirkliche Erlösung wurde nur dadurch vollbracht, daß Jesus für die Menschen starb, und sein Blut für sie vergoß [2]). Wie nun aber in dieser Hinsicht der Tod Jesu mit dem Kampf zusammenhängt, welchen er mit dem Teufel bestund, und auf welche Weise die Befreiung erfolgte, ist bei Irenäus nicht weiter ausgeführt. Von einer Täuschung des Teufels ist wenigstens nicht die Rede, sondern vielmehr nur von der Gewalt, mit welcher der Erlöser, als der Stärkere, in das Haus des Starken eindrang, ihn selbst gefangen nahm, und die bisher von ihm gefangen Gehaltenen seiner Hand entriß [3]). Demungeachtet

---

1) III. 19, 3.: *Ὥσπερ γὰρ (Χριϛὸς) ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ, ὕτω καὶ λόγος ἵνα δοξασθῇ, ἡσυχάζοντος μὲν τȣ̃ λόγȣ ἐν τῷ πειράζεσθαι καὶ ϛαυρȣ̃σθαι καὶ ἀποθανεῖν, συγγινομένȣ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾷν καὶ ὑπομένειν καὶ ἀνίϛασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι.* Das *νικᾷν* kann nur von der Standhaftigkeit verstanden werden, mit welcher er alle Versuchungen des Teufels bestund, und sich zu keiner Sünde von ihm verführen ließ. Vgl. V. 1, 1.: *Potens in omnibus Dei verbum, et non deficiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam.*

2) III. 16, 9.: *Pro nobis mortuus est, et sanguine suo nos redemit.* Vgl. V. 1, 1. 14, 3.

3) V. 21, 3.: *Illius enim colligatio solutio facta est hominis, quoniam non potest aliquis introire in domum fortis, — nisi primum ipsum fortem alligaverit* (Matth.

scheint die Voraussezung einer Täuschung kaum umgangen werden zu können, die vielleicht Irenäus nur deswegen bestimmter hervorzuheben sich scheute, um weder gnostischen Vorstellungen zu nahe zu kommen, noch der Meinung Raum zu geben, daß das rechtliche Verfahren gegen den Teufel, worauf er besonderes Gewicht legte, irgend eine Einschränkung erlitten habe. War es, wie Irenäus ohne Zweifel annahm, der Teufel, welcher den Tod Jesu bewirkte, so kann er ihn nur in der Absicht bewirkt haben, um Jesum, wie die übrigen Menschen, in seine Gewalt zu bringen. Aber ebendarin täuschte er sich, da er über den Unsündlichen, vollkommen Gerechten keine Gewalt haben konnte. So erhielt Jesus dadurch nur das Recht, als der Stärkere in das Reich des Teufels einzudringen, und seiner Herrschaft ein Ende zu machen. Indem der Teufel selbst durch die an ihm verübte Gewaltthat ihm das Recht dazu gab, und Jesus sein Leben und sein Blut für die dahin gab, die er aus der Herrschaft des Teufels befreien wollte, geschah alles auf eine der höchsten Vernunft würdige Weise, nach dem strengen Geseze der Gerechtigkeit, das nach dem göttlichen Plane der Erlösung nicht verlezt werden sollte [1]). Es wurde, wenn wir Alles

---

12, 29.). — *Et captivus quidem ductus est juste is, qui hominem injuste duxerat, qui autem ante captivus ductus fuerat homo, extractus est a possessoris potestate secundum misericordiam.*

1) V. 1, 1.: *Verbum potens et homo verus sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemtionem semet ipsum dedit pro his, qui in captivitatem ducti sunt. Et quoniam injuste dominabatur nobis apostasia — potens in omnibus Dei verbum, et non deficiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsum conversus est apostasiam, ea, quae sunt sua, redimens ab eo, non cum vi, quemadmodum ille — sed secundum suadelam, quemadmodum decebat Deum* — τῷ ἰδίῳ ἐν αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς

Scheinbild aber konnte nicht wahrhaft leiden. So ist das ganze Werk Gottes umgestürzt, und die ganze Bedeutung und Frucht des Christenthums, der Tod Christi, wird geläugnet, welchen doch der Apostel als das Fundament des Evangeliums geltend macht" [1]). Von diesem äußersten Puncte mußte also die Entwicklung des Dogma's ausgehen. Wie aber dadurch vorerst nur die Thatsache, die die Voraussezung des sich entwickelnden Dogma's seyn mußte, festgestellt werden sollte, so ging auch, was zunächst sich anschloß, nicht über die einfachen Begriffe derselben hinaus. Es ist zwar in den Schriften der ältesten Kirchenlehrer von dem Tode Jesu, als einem Opfer- und Versöhnungstode, und von den heilbringenden Wirkungen, die ihm die Menschen zu verdanken haben, vielfach die Rede, so sehr aber hieraus die Wichtigkeit erhellt, die schon damals der versöhnenden Kraft des Todes Jesu zugeschrieben wurde, so sind doch alle diese Stellen zu unbestimmt, als daß sich aus ihnen ein bestimmter dogmatischer Begriff erheben ließe [2]).

---

1) Adv. Marc. III, 8.

2) Auch die bemerkenswertheste Stelle dieser Art in dem unter Justin's Werken befindlichen Brief an Diognet macht keine Ausnahme (Opp. Just. M. Par. 1742. S. 238.): *Αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, τὸν ἅγιον ὑπὲρ ἀνόμων, τὸν ἄκακον ὑπὲρ τῶν κακῶν, τὸν δίκαιον ὑπὲρ τῶν δικαίων, τὸν ἄφθαρτον ὑπὲρ τῶν φθαρτῶν, τὸν ἀθάνατον ὑπὲρ τῶν θνητῶν. Τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν ἠδυνήθη καλύψαι, ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη; ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς καὶ ἀσεβεῖς ἢ ἐν μόνῳ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ; ὢ γλυκείας ἀνταλλαγῆς, ὢ τῆς ἀνεξιχνιάστου δημιουργίας, ὢ τῶν ἀπροσδοκήτων εὐεργεσιῶν, ἵνα ἀνομία μὲν πολλῶν ἐν ἑνὶ κρυβῇ, δικαιοσύνη δὲ ἑνὸς πολλοὺς ἀνόμους δικαιώσῃ.* Mit allem diesem ist nur gesagt, daß wir durch Christus aus Sündern Gerechte geworden sind, dieß ist die *ἀνταλλαγή*, der Austausch des Einen gegen das Andere, wie aber dieß geschehen konnte, wird nicht erklärt.

Der eigentliche Anfang einer dogmatischen Entwicklung konnte nur dadurch geschehen, daß der Tod Jesu unter den Gesichtspunct eines bestimmten dogmatischen Begriffs gestellt wurde. Dieser Begriff konnte kein anderer seyn, als der der Gerechtigkeit, da mit diesem Begriff zunächst die zur Aussöhnung des Menschen mit Gott nothwendige Aufhebung der Schuld in Widerstreit kommen mußte. Das Eigene aber ist, daß die Gerechtigkeit anfangs noch keineswegs als eine immanente, im Wesen Gottes selbst gegründete, Eigenschaft aufgefaßt, sondern nur auf ein äusseres Verhältniß bezogen wurde. Nicht der Gerechtigkeit, durch welche Gott nur von sich selbst abhängig ist, sondern der Gerechtigkeit, die in Beziehung auf das Verhältniß Gottes zum Teufel, mit Rücksicht auf das dem Teufel über die Menschen zustehende Recht, nicht verlezt werden darf, sollte vor allem Genüge geschehen, um die Menschen von der Schuld der Sünde zu befreien und mit Gott auszusöhnen. Daher lag der nächste Punct, von welchem die Entwicklung des Dogma's ausging, in der Beziehung, in welche man schon längst den Teufel zur Sünde der Menschen gesezt hatte. Wie der Teufel der Urheber der Sünde ist, und die Menschen durch die Sünde, zu welcher er sie verführte, in seine Gewalt gebracht hatte, so mußte man sich ihn nun auch bei der Befreiung der Menschen von der Sünde und ihrer Schuld auf besondere Weise betheiligt denken. Selbst schon im Kreise der neutestamentlichen Vorstellungen begegnet uns daher der Tod Jesu auch als ein über den Teufel dargestellter Sieg Col. 2, 15. Hebr. 2, 14. Die leztere Stelle ist um so merkwürdiger, da in ihr auch schon die Menschwerdung selbst aus dem Gesichtspunct eines, zur Erreichung des im Tode Jesu beabsichtigten Zwecks nothwendigen, Mittels aufgefaßt ist, indem besonders hervorgehoben wird, um den, der die Macht über den Tod hatte, durch den Tod zu Nichte zu machen, habe der Sohn, gleich den Menschen, Fleisch und Blut angenommen. Die Betrach-

mitgetheilt wurde [1]). Darum begreift nach Irenäus das Werk der Erlösung die drei Bestandtheile in sich: die Aufhebung der Sünde durch den von dem Erlöser geleisteten vollkommenen Gehorsam, die Vernichtung des Todes durch die Ueberwindung des Teufels, und die neue Mittheilung des göttlichen Lebensprincips an die Menschheit [2]). Alles dieß wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht der Erlöser durch die Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Menschen eine wahrhaft göttliche Natur gehabt hätte, aber ebenso nothwendig war auf der andern Seite, daß er wahrer Mensch war [3]). Beides, das Göttliche und das Menschliche des Erlösers, faßt Irenäus auf eine bemerkenswerthe Weise in dem Begriff der vollkommenen Menschheit zusammen. Wie die Erlösung nichts anderes ist, als die Wiederherstellung der durch die Sünde der Herrschaft des Teufels anheimge-

---

1) V. 1, 2.: *Filius altissimi Dei patris omnium, qui operatus est incarnationem ejus et novam ostendit generationem, uti quemadmodum per priorem generationem mortem hereditavimus, sic per generationem hanc hereditaremus vitam. — Quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea, quae fuit a Deo, inspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem, et animal rationabile ostendit, sic in fine Verbum patris et Spiritus Dei adunitus antiquae substantiae plasmationis Adam viventem et perfectum efficit hominem, capientem perfectum patrem, ut quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spirituali omnes vivificemur.*

2) II. 18, 7.: *Deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem, et vivificaret.*

3) III. 18, 7.: Εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν οὐκ ἂν βεβαίως ἔχομεν αὐτήν. — *Oportebat eum, qui inciperet occidere peccatum, et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri, quod erat ille, id est hominem.*

fallenen Menschheit, so ist auch der Erlöser selbst nur der, zu der ursprünglich von Gott verliehenen Vollkommenheit erneuerte, Mensch, der als Mensch ebenso die, der Erlösung bedürftige, Natur der Menschen an sich hat, wie er, als der ursprüngliche Mensch, das, die Möglichkeit der Erlösung bedingende, göttliche Princip an sich trägt, als der vollkommene Mensch ist er auch der die Menschheit zu ihrer ursprünglichen Natur Erneuernde [1]. Aber nicht blos erneuert und wiederhergestellt hat Christus die ursprünglich in Adam geschaffene Natur des Menschen, sondern auch zu ihrer wahren Vollkommenheit erhoben. Denn wenn auch der Mensch ursprünglich nach dem Bilde Gottes geschaffen worden ist, so war doch das göttliche Wort, der Logos, nach dessen Bild der Mensch geschaffen wurde, noch unsichtbar, und dadurch geschah es, daß der Mensch die Aehnlichkeit mit Gott so leicht verlor. Solange das Bild Gottes noch bloße Idee ist, kann es sich auch im Menschen nicht wahrhaft verwirklichen. Erst wenn der Sohn Gottes Mensch geworden ist, ist die Idee des Bildes, nach welchem der Mensch geschaffen wurde, in ihm realisirt, dann also auch erst die Schöpfung des Menschen vollendet, und der vollkommene Mensch an's Licht getreten [2]. Es liegt hier demnach ein sehr reiner Be-

---

1) III. 18, 1.: *Quando incarnatus est, et homo factus longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus.* Vgl. III. 18, 7.

2) V. 16, 1.: *Tunc autem hoc Verbum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semet — ipsum homini et hominem sibimet ipsi assimilans, ut per eam, quae est ad filium similitudinem, pretiosus homo fiat Patri.* Ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις ἐλέγετο μὲν κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκυτο δὲ, ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ

griff des Verhältnisses, in welchem Christus als Sohn Gottes zur Menschheit steht, zu Grunde. Die Menschwerdung ist

---

λόγος, ȣ̄ κατ᾽ εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει. Διὰ τȣ̃το δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥαδίως ἀπέβαλεν. Ὁπότε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ λόγος τȣ̃ θεȣ̃, τὰ ἀμφότερα ἐπεκύρωσε, καὶ γὰρ τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τȣ̃το γενόμενος, ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτȣ̃, καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησε, συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ πατρί. Je merkwürdiger es ist, dieser erst in der neuern Zeit in ihrer wahren Bedeutung aufgefaßten Idee schon hier zu begegnen, desto mehr verdient auch bemerkt zu werden, daß Irenäus mit ihr nicht allein steht. Tertullian spricht dieselbe Idee an mehreren Stellen aus. De carne Christi c. 6.: ***Quodcunque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus*** (was aus Erde gebildet wurde, war in Gedanken, der Idee nach, Christus als künftiger Mensch, die Idee war also Christus als Logos, realisirt wurde also auch die Idee des Logos erst durch seine Menschwerdung, und der Mensch vor Christus war noch nicht der vollkommene Mensch, der wahre Gottmensch). ***Ita limus ille jam tum imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus. Ad imaginem Dei fecit hominem, scilicet Christi.*** Adv. Prax. c. 12.: ***Erat autem, ad cujus imaginem faciebat: ad filii scilicet, qui, homo futurus certior et verior, imaginem suam fecerat dici hominem, qui tunc de limo formari habebat, imago vero et similitudo*** (Es gab einen, nach dessen Bild Gott den Menschen schuf, er schuf ihn nämlich nach dem Bilde des Sohns, in welchem als Mensch die Idee der Menschheit realisirt werden sollte, damals aber war der nach seinem Bilde geschaffene Mensch nur dem Namen nach sein Bild, da er erst aus der Erde gebildet werden sollte, als Bild des wahren, des Gottmenschen). Adv. Marc. V, 8.: ***Deus Christum, sermonem suum, intuens hominem futurum.*** Es erinnert diese Vorstellung auch an den mit dem göttlichen Geist identischen Adam-Christus der pseudoclementinischen Homilien (vgl.: Die chr. Gnosis. S. 339. 394.). Es ist dieß um so bemerkenswer-

nicht blos ein äusseres Zusammentreten des Göttlichen mit dem Menschlichen, sondern, wie es zum Wesen der Idee

---

ther, da hieraus auch die eigene Vorstellung des Irenäus, nach welcher der Logos und der Geist die Hände Gottes sind (manus Dei IV. Prooem. 4. V. 1, 3. 16, 1.) ihre Erklärung erhält. In demselben Sinn spricht Tertullian Adv. Prax. c. 4. vom Sohn und Geist, als den *ministri* des Vaters (vgl. Iren. IV. 6, 7.: *ministrat ei [Patri] ad omnia sua progenies et significatio sua id est Filius et Spiritus*). Ganz dasselbe ist nun, nur in der Einheit, die χεὶρ δημιουργοῦσα der pseudoclementinischen Homilien (XVI, 12.), die als weltschöpferische Hand aus Gott hervorgehende Weisheit, die sein eigener Geist, die mit ihm aufs engste verbundene Seele ist (vgl. Hom. XVI. 12.: σοφία – αὐτὸ; ἀεὶ συνέχαιρεν und Iren. IV. 20, 1.: *adest ei semper verbum et sapientia*). Daß aber bei Irenäus nicht von Einer Hand, sondern von Händen Gottes in der Mehrheit die Rede ist, ist die natürliche Folge davon, daß in dem Montanistischen Subordinationssystem, das wir nicht blos bei Tertullian, sondern auch bei Irenäus finden, an die Stelle des Einen Princips, welches Weisheit, Geist, Seele genannt wird, Sohn und Geist in abstufender Folge als zwei von einander unterschiedene Principien gesezt sind. Wie dieß mit dem Ursprung und Wesen des Montanismus zusammenhängt, kann hier nicht weiter ausgeführt werden. In Beziehung auf das Obige mag hier nur noch dieß bemerkt werden, daß nach Irenäus durch den Geist Gott ebenso mit dem Menschen, als durch die Menschwerdung des Sohns der Mensch mit Gott vereinigt wird, und in dem Einen wie in dem Andern die neue Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen besteht (*effundente [Domino] Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis, ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem, et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam, per communionem, quae est ad eum.* V. 1, 1.).

des wahren Gottes, begriffen sind, und alles, was dem Christenthum nachtheilig ist, als ein Sieg der Dämonen, alles, was es fördert und zur allgemeinern Anerkennung bringt, als eine Niederlage derselben anzusehen ist, so ist ein besonders wichtiges Moment dieses Kampfes des Dämonenreichs gegen das Christenthum der Tod Jesu, jedoch nur so, daß in ihm in höherem Grade erfolgte, was auch sonst durch die Thätigkeit der Glaubigen auf verschiedene Weise zur Förderung der Sache des Christenthums geschieht. Was der Tod Jesu im Großen und in Beziehung auf das Ganze ist, ist auch schon jeder Märtyrertod im Kleinen und Einzelnen. Wenn die Seelen derer, welche für das Christenthum aus Frömmigkeit sterben, mit großem Ruhm den Leib verlassen, so stürzen sie die Macht der Dämonen und schwächen ihre Angriffe auf die Menschen. Daher wissen die Dämonen aus Erfahrung, daß sie von den Märtyrern der Wahrheit besiegt und überwunden werden, und lassen die Christen im Frieden mit der Welt, und wenn sie dann auch wieder die Noth vergessen, die sie erlitten haben, und ihre Kräfte aufs neue sammeln, und, von ihrer Bosheit verblendet, sich wieder rächen wollen und die Christen verfolgen, so erleiden sie eine neue Niederlage [1]). Um die Ursache solcher Wirkungen zu erklären, beruft sich Origenes auf den unter den Heiden herrschenden Glauben, daß einzelne Unschuldige durch freiwillige Aufopferung Völker und Städte von schweren Un-

1) Contra Celsum VIII, 44. — *Αἱ ψυχαὶ τῶν εὐσεβέντων, καὶ δι' εὐσέβειαν ἀποδυομένων τὰ σώματα καθελῶσι τὸ τῶ πονηρῶ ςρατόπεδον. Ἐγὼ δ' οἶμαι ὅτι αἰσθόμενοι οἱ δαίμονες, ὅτι οἱ μὲν νικῶντες, καὶ δι' εὐσέβειαν ἀποθνήσκοντες καθαιρῶσιν αὐτῶν τὴν δυνάςειαν, οἱ δὲ διὰ τὰς πόνας ἡττώμενοι καὶ τὴν θεοσέβειαν ἀρνόμενοι ὑποχείριοι αὐτοῖς γίνονται, ἐς' ὅτε προσφιλονεικῶσι τοῖς παραδιδομένοις χριςιανοῖς, ὡς κολαζόμενοι μὲν ὑπὸ τῆς ὁμολογίας αὐτῶν, ἀναπαυόμενοι δὲ ἐπὶ τῇ ἀρνήσει αὐτῶν.*

glücksfällen befreien [1]), zum Beweise dafür, daß solche Aufopferungen, wie die der Märtyrer sind, einen für die Menschen höchst heilsamen Einfluß auf die bösen Dämonen ausüben. Es ist die unwiderstehliche, gleichsam magisch wirkende, Macht des Guten, wodurch jede gute und edle That auf das Ganze der Weltordnung einwirkt, und zum Besten vieler Menschen dient. Origenes trägt sogar kein Bedenken, solche Wirkungen mit der Beschwörung eines giftigen Thiers zu vergleichen [2]). Es scheint ihm ganz in der Natur der Dinge zu liegen, daß nach gewissen verborgenen Ursachen, die die meisten Menschen nicht verstehen können, eine solche Natur, wie ein Gerechter ist, welcher für das allgemeine Beste freiwillig stirbt, eine Abwendung der bösen Dämonen bewirkt, welche Seuchen, Mißwachs, böse Winde oder etwas dergleichen verursachen. Es sagen nun, so macht Origenes die Anwendung auf den Tod Jesu, diejenigen, welche nicht glauben wollen, daß Jesus am Kreuze für die Menschen gestorben sey, ob sie die vielen hellenischen und barbarischen Erzählungen für wahr halten, daß Einzelne für das allgemeine Beste gestorben, um Unglücksfälle, die Städte und Völker betrafen, abzuwenden, oder ob dieß zwar geschehen, keinen Glauben aber verdiene, daß derjenige, der für einen Menschen gehalten wird, gestorben sey, und den großen Dämon und Dämonenfürsten, welcher alle auf die Erde gekommenen Menschenseelen sich unterworfen hatte, zu stürzen [3]). Was Jesum

1) In Joh. Tom. XXVIII, 14. — *οἱονεὶ καταργȣμένȣ τȣ̃ ἐνεργȣ̃ντος αὐτὰ πονηρȣ̃ πνεύματος διὰ τὸ ἑαυτόν τινα ὑπὲρ τȣ̃ κοινȣ̃ διδόναι.*

2) In Joh. Tom. VI, 36. — *Τοιȣ̃τον τι δὴ νοητέον τῷ θανάτῳ τῶν εὐσεβεστάτων μαρτύρων γίνεσθαι, πολλῶν ἀφάτῳ τινὶ δυνάμει ὠφελȣμένων ἀπὸ τȣ̃ θανάτȣ αὐτῶν.*

3) Contra Celsum I, 31. VII, 17. — *Οὐκ ἄτοπον, ἀποτεθνηκέναι τὸν ἄνθρωπον, καὶ τὸν θάνατον αὐτȣ̃ ȣ̉ μόνον παράδειγμα ἐκκεῖσθαι τȣ̃ ὑπὲρ εὐσεβείας ἀποθνήσκειν, ἀλλὰ γὰρ καὶ εἰργάσθαι*

des wahren Gottes, begriffen sind, und alles, was dem Christenthum nachtheilig ist, als ein Sieg der Dämonen, alles, was es fördert und zur allgemeinern Anerkennung bringt, als eine Niederlage derselben anzusehen ist, so ist ein besonders wichtiges Moment dieses Kampfes des Dämonenreichs gegen das Christenthum der Tod Jesu, jedoch nur so, daß in ihm in höherem Grade erfolgte, was auch sonst durch die Thätigkeit der Glaubigen auf verschiedene Weise zur Förderung der Sache des Christenthums geschieht. Was der Tod Jesu im Großen und in Beziehung auf das Ganze ist, ist auch schon jeder Märtyrertod im Kleinen und Einzelnen. Wenn die Seelen derer, welche für das Christenthum aus Frömmigkeit sterben, mit großem Ruhm den Leib verlassen, so stürzen sie die Macht der Dämonen und schwächen ihre Angriffe auf die Menschen. Daher wissen die Dämonen aus Erfahrung, daß sie von den Märtyrern der Wahrheit besiegt und überwunden werden, und lassen die Christen im Frieden mit der Welt, und wenn sie dann auch wieder die Noth vergessen, die sie erlitten haben, und ihre Kräfte aufs neue sammeln, und, von ihrer Bosheit verblendet, sich wieder rächen wollen und die Christen verfolgen, so erleiden sie eine neue Niederlage [1]). Um die Ursache solcher Wirkungen zu erklären, beruft sich Origenes auf den unter den Heiden herrschenden Glauben, daß einzelne Unschuldige durch freiwillige Aufopferung Völker und Städte von schweren Un-

1) **Contra Celsum VIII, 44.** — *Αἱ ψυχαὶ τῶν εὐσεβούντων, καὶ δι᾽ εὐσέβειαν ἀποδυομένων τὰ σώματα καθελῶσι τὸ τοῦ πονηροῦ στρατόπεδον. Ἐγὼ δ᾽ οἶμαι ὅτι αἰσθόμενοι οἱ δαίμονες, ὅτι οἱ μὲν νικῶντες, καὶ δι᾽ εὐσέβειαν ἀποθνήσκοντες καθαιροῦσιν αὐτῶν τὴν δυναστείαν, οἱ δὲ διὰ τοὺς πόνους ἡττώμενοι καὶ τὴν θεοσέβειαν ἀρνούμενοι ὑποχείριοι αὐτοῖς γίνονται, ἔστ᾽ ὅτε προσφιλονεικοῦσι τοῖς παραδιδομένοις χριστιανοῖς, ὡς κολαζόμενοι μὲν ὑπὸ τῆς ὁμολογίας αὐτῶν, ἀναπαυόμενοι δὲ ἐπὶ τῇ ἀρνήσει αὐτῶν.*

glücksfällen befreien [1]), zum Beweise dafür, daß solche Aufopferungen, wie die der Märtyrer sind, einen für die Menschen höchst heilsamen Einfluß auf die bösen Dämonen ausüben. Es ist die unwiderstehliche, gleichsam magisch wirkende, Macht des Guten, wodurch jede gute und edle That auf das Ganze der Weltordnung einwirkt, und zum Besten vieler Menschen dient. Origenes trägt sogar kein Bedenken, solche Wirkungen mit der Beschwörung eines giftigen Thiers zu vergleichen [2]). Es scheint ihm ganz in der Natur der Dinge zu liegen, daß nach gewissen verborgenen Ursachen, die die meisten Menschen nicht verstehen können, eine solche Natur, wie ein Gerechter ist, welcher für das allgemeine Beste freiwillig stirbt, eine Abwendung der bösen Dämonen bewirkt, welche Seuchen, Mißwachs, böse Winde oder etwas dergleichen verursachen. Es sagen nun, so macht Origenes die Anwendung auf den Tod Jesu, diejenigen, welche nicht glauben wollen, daß Jesus am Kreuze für die Menschen gestorben sey, ob sie die vielen hellenischen und barbarischen Erzählungen für wahr halten, daß Einzelne für das allgemeine Beste gestorben, um Unglücksfälle, die Städte und Völker betrafen, abzuwenden, oder ob dieß zwar geschehen, keinen Glauben aber verdiene, daß derjenige, der für einen Menschen gehalten wird, gestorben sey, und den großen Dämon und Dämonenfürsten, welcher alle auf die Erde gekommenen Menschenseelen sich unterworfen hatte, zu stürzen [3]). Was Jesum

---

1) In Joh. Tom. XXVIII, 14. — *οἱονεὶ καταργȣμένȣ τȣ̃ ἐνεργȣ̃ντος αὐτὰ πονηρȣ̃ πνεύματος διὰ τὸ ἑαυτόν τινα ὑπὲρ τȣ̃ κοινȣ̃ διδόναι.*

2) In Joh. Tom. VI, 36. — *Τοιȣ̃τον τι δὴ νοητέον τῷ θανάτῳ τῶν εὐσεβεστάτων μαρτύρων γίνεσθαι, πολλῶν ἀφάτῳ τινὶ δυνάμει ὠφελȣμένων ἀπὸ τȣ̃ θανάτȣ αὐτῶν.*

3) Contra Celsum I, 31. VII, 17. — *Οὐκ ἄτοπον, ἀποτεθνηκέναι τὸν ἄνθρωπον, καὶ τὸν θάνατον αὐτȣ̃ ȣ̓ μόνον παράδειγμα ἐκκεῖσθαι τȣ̃ ὑπὲρ εὐσεβείας ἀποθνήσκειν, ἀλλὰ γὰρ καὶ εἰργάσθαι*

von allen, die sich für Andere und das allgemeine Beste aufopfern, unterscheidet, ist nur dieß, daß er allein für die ganze Welt, die verloren wäre, wenn er nicht für sie gestorben, sich aufopferte, da er allein die ganze Last der Sünden Aller auf sich nehmen, und durch seine ganze Kraft ihr ein Gleichgewicht entgegensezen konnte [1]). Im Zusammenhang mit einer solchen Weltansicht, in welcher auch hier, wie sonst bei Origenes, heidnische Vorstellungen mit christlichen zusammenfließen, mußte sich dem Origenes der Tod Jesu von selbst als ein Kampf mit der Dämonenwelt und dem Fürsten derselben darstellen.

Es ist dieß vorerst nur der abstracte Gegensaz des Guten und Bösen: Jesus steht als die Macht des Guten der Macht des Bösen gegenüber und hält ihr das Gleichgewicht, damit

---

ἀρχὴν καὶ προκοπὴν τῆς καταλύσεως τοῦ πονηροῦ, καὶ διαβόλου πᾶσαν τὴν γῆν νενεμημένου. Der Tod Jesu ist also an sich schon eine Hemmung der Macht des Bösen.

1) In Joh. Tom. XXVIII, 14.: *Ὁ δυνάμενος ὑπὲρ ὅλου κόσμου, ἵνα πᾶς ὁ κόσμος καθαρθῇ, ἀναδέξασθαι ἐπὶ καθαρσίῳ αὐτοῦ, ἀπολομένου ἄν, εἰ μὴ ἀνεδέξατο τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ ἀποθανεῖν, οὔτε ἰσόρηται πώποτε οὔτε ἰσορηθῆναι δύναται, μόνου Ἰησοῦ τὸ πάντων τῆς ἁμαρτίας φορτίον ἐν τῷ ὑπὲρ τῶν ὅλων χωρὶς θεοῦ* (Hebr. 2, 9.) *σταυρῷ ἀναλαβεῖν εἰς ἑαυτὸν, καὶ βαστάσαι τῇ μεγάλῃ αὐτοῦ ἰσχύϊ δεδυνημένου, καὶ γὰρ οὗτος μόνος ἐπιστήμων ἦν τοῦ φέρειν μαλακίαν ὥς φησιν, ὁ προφήτης Ἠσαΐας* (53, 4.). Es ist auch schon von Bähr a. a. O. S. 125. mit Recht bemerkt worden, daß hier an kein stellvertretendes büßendes Strafleiden zur Genugthuung der göttlichen Gerechtigkeit zu denken ist. Die Vorstellung des Origenes ist nur diese: Gutes und Böses stehen einander entgegen. Wie nun die größte Macht des Bösen die ganze Menge der Sünden der Welt ist, so ist eine ebenso große Macht des Guten ein von der Sünde völlig freier Mensch. Ein solcher hält Stand gegen das Böse und verschafft dem Guten, das ja an sich stärker ist, als das Böse, das Uebergewicht über das Böse.

nicht die bestehende Weltordnung durch das Uebergewicht des Bösen untergehe. Aus diesem Gegensaz entwickelt sich nun aber ein Kampf, welcher durch verschiedene Momente hindurch den entschiedenen Sieg des Guten über das Böse herbeiführt. Die Voraussezung, von welcher Origenes, wie Irenäus, ausgeht, ist das Recht, das der Teufel durch die Sünde auf die Menschen erlangt hatte [1]). Dieses Recht erforderte ein rechtliches Verfahren gegen ihn, es durfte daher, was er als Eigenthum an sich gebracht hatte, ihm nicht mit Gewalt genommen werden, sondern er mußte für das, was er verlor, etwas anderes als Aequivalent empfangen, da er nur unter dieser Voraussezung geneigt seyn konnte, einen solchen Tausch einzugehen. Dieser Lösepreis war das Blut Jesu, wobei Origenes auch schon dieß als besondere Bestimmung hervorhebt, es habe einen solchen Werth gehabt, daß es für sich zur Loskaufung Aller zureichte [2]). Während, von dieser Seite betrachtet, der Hauptgesichtspunct, unter welchen Ori-

1) In Exod. VI, 9.: *Dei sumus secundum quod ab eo creati sumus, effecti vero sumus servi diaboli, secundum quod peccatis nostris venundati sumus. Veniens autem Christus redemit nos, cum serviremus illi domino, cui nosmet ipsos peccando vendidimus. Et ita videtur tanquam suos quidem recepisse, quos creaverat, tanquam alienos autem acquisivisse, quia alienum sibi dominum sive errando sive peccando quaesiverant. Et fortasse recte quidem dicitur redemisse nos Christus, qui pretium nostri sanguinem suum dedit.*

2) In epist. ad Rom. 2, 13.: *Redemti sumus — pretioso sanguine Unigentti. Si ergo pretio emti sumus — ab aliquo sine dubio emti sumus, cujus eramus servi, qui et pretium poposcit, quod voluit, ut de potestate dimitteret, quos tenebat. Tenebat autem nos diabolus, cui distracti fueramus peccatis nostris. Poposcit ergo pretium nostrum sanguinem Christi — qui tam pretiosus fuit, ut solus pro omnium redemtione sufficeret.*

genes den Tod Jesu stellt, ein mit dem Teufel geschlossener Vertrag ist, wird der Zusammenhang dieser Vorstellung von einer andern Seite etwas unterbrochen. War es ein freier Vertrag, bei welchem der Teufel das Blut Jesu als Lösegeld forderte, so wußte der Teufel voraus schon, was er zu empfangen und dagegen zu geben hatte. Wurde er auch getäuscht, so lag doch die Täuschung in der Natur der Sache, ohne der Idee eines Vertrags zu widerstreiten. Anders aber gestaltet sich die Sache, wenn der Teufel nicht, um in Folge eines Vertrags etwas zu geben, sondern nur in der Absicht, das, was er hatte, und durch die Wirksamkeit Jesu zu verlieren befürchten mußte, um so sicherer zu behalten, Jesum in seine Gewalt bringen wollte. So stellt Origenes die Sache dar, wenn er aus Veranlassung der Stelle Matth. 17, 22. (*μέλλει ὁ υἱὸς ἀνθρώπȣ παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων*) die Frage untersucht: von wem Christus in die Hände der Menschen gegeben worden sey? und darauf die Antwort gibt: der Sohn sey zuerst von Gott dem Fürsten dieser Welt und seinen Dämonen und hierauf von diesem den Menschen, die ihn tödteten, übergeben worden. Die Absicht aber sey eine sehr verschiedene gewesen. Gott habe ihn aus Liebe zu den Menschen für uns alle hingegeben, die Menschen seyen nur das Werkzeug der Dämonen, die ihn in die Gewalt des Todes bringen wollten, gewesen, die Dämonen selbst aber und der Teufel seyen hauptsächlich durch die Besorgniß bestimmt worden, daß er ihnen durch seine Lehre die Herrschaft über die Menschen entreissen werde. Es sind so zwar zwei etwas verschiedene Darstellungen [1]), sie vereinigen

1) ***Pretium poposcit, quod voluit***, sagt Origenes in der zuvor aus dem Commentar über den Brief an die Römer angeführten Stelle vom Teufel, *ut de potestate dimitteret, quos tenebat*, in dem Comm. über das Evang. Matth. aber Tom. XIII, 8.: *contrariae potestates, cum servato-*

sich aber beide in der Idee einer Täuschung des Teufels, die in der Theorie des Origenes eine sehr wesentliche Stelle einnimmt. Auf diese Idee kommt daher Origenes wiederholt zurück. Am ausführlichsten hat er sie aus Veranlassung der Stelle Matth. 20, 28. entwickelt [1]), wo er die Frage aufwirft: Wem hat der Erlöser seine Seele zum Lösegeld für Viele gegeben? „Doch nicht Gott," antwortet er, „warum also nicht dem Teufel? Denn dieser herrschte über uns, bis ihm zum Lösegeld für uns die von ihm geforderte Seele Jesu gegeben ward, indem er meinte, er könne sie in seiner Gewalt haben, und nicht sah, daß er die Qual, die ihm das Bestreben, sie festzuhalten, verursachte, nicht ertragen könne. Deswegen herrscht auch der Tod, der schon über ihn Herr geworden zu seyn glaubte, nicht mehr, da er frei unter den

---

rum tradebant in manus hominum, non eorum illud erat consilium, ut pro ullius hunc salute traderent, sed quoniam nullus eorum cognoscebat Dei sapientiam in mysterio reconditam, eum morte plectendum, quantum in se erat, tradebant, ut hostis illius, mors, in potestatem suam redactum eum occuparet, ad eundem modum, quo qui in Adam moriuntur. Vgl. Tom. XXXV, 75.: *Non omnes eodem proposito tradiderunt. Deus enim tradidit eum propter misericordiam circa genus humanum* (Röm. 8, 32.). *Ceteri autem tradiderunt eum iniquo proposito, unusquisque secundum malitiam suam, Judas propter avaritiam, sacerdotes propter invidiam, diabolus propter timorem, ne avelleretur de manu ejus genus humanum, per doctrinam ipsius.*

1) Tom. XVI, 8. Vgl. die zuletzt angeführte Stelle, in welcher Origenes unmittelbar nachher so fortfährt: *non advertens, quoniam magis eripiendum fuerat genus humanum per mortem ipsius, quam fuerat ereptum per doctrinam et mirabilia. Traditus est enim ad crucifigendum, ut exuens principatus et potestates fiducialiter triumphet eos in ligno* (Kol. 2, 15.).

Todten war, und stärker als die Macht des Todes, und in solchem Grade stärker, daß auch alle, die unter den in der Gewalt des Todes Befindlichen ihm folgen wollten, ihm folgen konnten, ohne daß der Tod noch etwas gegen sie vermöchte. — So sind wir nun durch das theure Blut Jesu erkauft, gegeben aber ist als Lösegeld für uns die Seele des Sohnes Gottes, nicht sein Geist, denn diesen hat er zuvor schon dem Vater mit den Worten übergeben: Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist, auch nicht sein Leib, weil wir über ihn nichts dergleichen geschrieben finden. Und weil nun seine Seele zum Lösegeld für Viele gegeben ist, sie aber bei dem nicht blieb, welchem sie zum Lösegeld für Viele gegeben worden ist, deswegen heißt es Ps. 16.: du lässest meine Seele nicht im Hades.“ Es ist schon der Uebergang zu den später so weit ausgeführten bildlichen Vergleichungen, wenn Origenes zu den Worten Ps. 35, 8.: *ἐλθέτω αὐτοῖς παγίς, ἣν ἐ γινώσκεσι, καὶ ἡ θήρα, ἣν ἔκρυψαν, συλλαβέτω αὐτὲς* u. s. w. bemerkt: *νομίζω περὶ τε̃ ςαυρε̃ λέγειν αὐτὸν, εἰς ὃν ἐμπέπτωκεν ὁ διάβολος ἀγνοω̃ν. Εἰ γὰρ ἔγνω, ἐκ ἂν αὐτὸν κύριον τη̃ς δόξης ἐςαύρωσε* [1]). Wie schon hier die Idee einer absichtlichen Täuschung des

1) Das Kreuz ist mit einem Netze verglichen, mit welchem der Teufel gefangen wurde. Dieselbe bildliche Vergleichung konnte auch von der Menschheit Christi gebraucht werden. Es scheint beinahe, eine solche habe schon dem Clemens von Alex. in folgender Stelle der Cohort. ad gent. c. 11. vorgeschwebt: der Mensch lag in den Banden der Sünde, der Herr wollte ihn aus ihnen befreien, *καὶ σαρκὶ ἐνδεθεὶς (μυςήριον θεῖον) τέτῳ τὸν ὄφιν ἐχειρώσατο, καὶ τὸν τύραννον ἐδελώσατο καὶ τὸν θάνατον. Καὶ τὸ παραδοξότατον, ἐκεῖνον τὸν ἄνθρωπον, τὸν ἡδονῇ πεπλανημένον, τὸν τῇ φθορᾷ δεδεμένον, χερσὶν ἡπλωμέναις ἔδειξε λελυμένον. Ὢ θαύματος μυςικε̃! κέκλιται μὲν ὁ κύριος, ἀνέςη δὲ ἄνθρωπος, καὶ ὁ ἐκ τε̃ παραδείσε πεσὼν, μεῖζον ὑπακοη̃ς ἆθλον ἐρανε̃ς ἀπολαμβάνει.*

Teufels durchblickt, so geht Origenes sogar soweit, die Täuschung des Teufels als unmittelbare Absicht Gott selbst zuzuschreiben [1]). Indem Gott seinen Sohn dem Teufel übergab, durch den Teufel seinen Kreuzestod veranstalten ließ, gebrauchte er ihn selbst als das bewußtlose Werkzeug zur Zerstörung seiner eigenen Macht. Der vom Teufel bewirkte Tod des Erlösers war so wenig ein Sieg über ihn, daß er vielmehr sogar das Mittel wurde, die Macht des Todes selbst aufzuheben, Je mehr auf diese Weise auch der Widerspruch hervorgehoben wird, in welchen der, seinen eigenen Zwecken entgegenhandelnde, Teufel mit sich selbst kommt, ohne den von Gott von Anfang an durchschauten und absichtlich herbeigeführten Widerspruch zu ahnen, desto mehr wird die Selbsttäuschung des Teufels, wie sie in der, gleichsam einen dramatischen Character annehmenden, Darstellung des Origenes erscheint, auch aus dem Gesichtspunct der Ironie aufgefaßt [2]).

---

1) In Matth. Tom. XIII, 9.: *Διά τῦτο ὁ πατὴρ τῦ ἰδίυ υἱῦ ὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτὸν, ἵν' οἱ παραλαβόντες αὐτὸν, καὶ παραδόντες αὐτὸν εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, ὑπὸ τῦ κατοικήσαντος ἐν τοῖς ὐρανοῖς ἐγγελασθῶσι, καὶ ὑπὸ τῦ κυρίυ ἐκμυκτηρισθῶσιν, εἰς κατάλυσιν τῆς ἰδίας βασιλείας καὶ ἀρχῆς παρὰ προσδοκίαν παραλαβόντες ἀπὸ τῦ πατρὸς τὸν υἱὸν, ὅςις τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἠγέρθη, τῷ τὸν ἐχθρὸν αὐτῦ θάνατον κατηργηκέναι, καὶ ἡμᾶς πεποιηκέναι συμμόρφυς, ὐ μόνον τῦ θανάτυ αὐτῦ, ἀλλὰ καὶ ἀνάςασεως* u. s. w.

2) Wie sehr Origenes auf diese Weise mit den Gnostikern zusammentrifft, fällt von selbst in die Augen. Man vgl. die obigen Bemerkungen S. 28. Von einer Täuschung dieser Art war besonders bei Marcion und den Marcioniten die Rede. In dem unter den Werken des Origenes befindlichen Dialogus de recta in Deum fide sagt der Marcionite Sect. 2.: *Ὁ ἀγαθὸς, ἰδὼν καταδεδικασμένην τὴν ψυχὴν, ἐλεήσας ἦλθεν, ὁ δὲ δημιυργὸς ἠθέλησεν αὐτῷ ἐπιβυλεῦσαι, ὅθεν καὶ ἐνόμισεν αὐτὸν ςαυρῦν. — Ὁ δημιυργὸς, ἰδὼν τὸν ἀγαθὸν λύοντα*

Vergleichen wir die von Origenes gegebene Darstellung dieser Theorie mit der des Irenäus, so fällt, was sich als

---

αὐτοῦ τὸν νόμον ἐπεβούλευσεν αὐτῷ, μὴ εἰδὼς, ὅτι ὁ θάνατος τοῦ ἀγαθοῦ σωτηρία ἀνθρώπων ἐγίνετο. Daß Christus die Mächte der Geisterwelt getäuscht habe, ist überhaupt eine bei den Gnostikern und den Verfassern der Apokryphen in verschiedenen Formen vorkommende Idee. Vgl. Griesbach Opusc. acad. Vol. I. S. 107 f. Namentlich findet sich in den den Werken des alexandrinischen Clemens angehängten Excerpta ex scriptis Theodoti die Idee einer Ueberlistung des Todes oder Satans beinahe auf dieselbe Weise, wie bei den Kirchenlehrern, c. 61.: δόλῳ ὁ θάνατος κατεστρατηγήθη· ἀποθανόντος γὰρ τοῦ σώματος καὶ κρατήσαντος αὐτοῦ τοῦ θανάτου, ἀναστείλας τὴν ἐπελθοῦσαν ἀκτῖνα τῆς δυνάμεως ὁ σωτὴρ ἀπείλεσε μὲν τὸν θάνατον, τὸ δὲ θνητὸν σῶμα ἀποβαλὼν πάθη ἀνέστησεν. Liegt vielleicht darin, daß bei Marcion diese Idee eine so große Bedeutung hatte, der Grund, daß dem Tertullian, so sehr er sonst überall die Idee des Teufels einmischt, die Vorstellung des Irenäus und Origenes völlig fremd blieb? Wenigstens verwirft Tertullian ausdrücklich die Vorstellung Marcions, daß der Teufel oder der Weltschöpfer Jesum nicht gekannt habe. Adv. Marc. V, 6. sagt Tertullian in Beziehung auf die Stelle 1 Cor. 2, 8., welche von Marcion hauptsächlich für seine Vorstellung benützt wurde: *Argumentatur haereticus, quod principes hujus aevi dominum, alterius scilicet Dei, Christum cruci confixerint, ut et hoc in ipsum redigat creatorem. — Sed jam nec mihi competit, principes hujus aevi virtutes et potestates interpretari creatoris, quia ignorantiam illis adscribit apostolus, Jesum autem et secundum nostrum evangelium diabolus quoque in tentatione cognovit, et secundum commune instrumentum Spiritus nequam sciebat, eum sanctum Dei esse, et Jesum vocari et in perditionem eorum venisse. Etiam parabola fortis illius armati, quem alius validior oppressit, et vasa ejus occupavit, si in creatoris accipitur apud Marcionem, jam nec ignorasse ultra potuit creator Deum gloriae, dum*

weitere Entwicklung betrachten läßt, weit mehr auf die Seite des Mythischen, als die Seite des Dogmatischen. Die Idee einer Täuschung des Teufels, in welcher sich hauptsächlich das mythische Element dieser Theorie weiter fortbewegt, ist nicht nur ausdrücklich hervorgehoben, sondern auch in bestimmten Zügen zu einer mythischen Handlung entwickelt. Der Lösepreis, welcher dem Teufel gegeben werden mußte, ist nun näher bestimmt, als die Seele Jesu. Dadurch konnte auch das Unvermögen des Teufels, den gegebenen Lösepreis in seiner Hand festzuhalten, genauer motivirt werden. Eine so reine und treffliche Seele, wie die Seele Jesu, die sich durch eigene freie Wahl und Selbstbestimmung mit dem göttlichen Logos zur unauflöslichen Einheit verbunden hat, konnte durch den unmittelbaren Gegensaz, in welchem hier das Gute dem Bösen, das Licht der Finsterniß, das Göttliche dem Teuflischen gegenübertrat, nur den heftigsten, unerträglichsten Schmerz verursachen. Was bei Irenäus noch einfach als etwas, wozu der Teufel kein Recht haben konnte, bestimmt ist, ist hier durch das Bild eines, den Teufel quälenden, brennenden Schmerzes mythisch versinnlicht. So schmerzlich mußte also für den Teufel die Selbsttäuschung seyn, die der Kampf, in welchen er sich mit dem Erlöser eingelassen hatte, für ihn zur Folge hatte. Je mehr aber dadurch das Mythische in der Darstellung des Origenes das Uebergewicht erhält, desto mehr tritt der dem Mythischen zu Grunde lie-

---

ab eo opprimitur, nec in cruce eum figere, adversus quem valere non potuit, et superest, ut secundum me quidem credibile sit, scientes virtutes et potestates creatoris Deum gloriae, Christum suum, crucifixisse, qua desperatione et malitiae redundantia servi quoque scelestissimi dominos suos interficere non dubitant. Deswegen sey die genannte Stelle nicht von den *spiritales principes*, sondern den *seculares* zu verstehen, von den Archonten des Volks, von Herodes und Pilatus u. s. w.

gende dogmatische Begriff der Gerechtigkeit, wie er ja an sich schon mit der Voraussezung einer Täuschung in eine gewisse Collision kommen zu müssen scheint, zurück.

Haben wir aber überhaupt das Recht, auf die hier hervorgehobene mythische Seite der Theorie des Origenes so großes Gewicht zu legen? Origenes faßt ja den Tod Jesu aus verschiedenen Gesichtspuncten auf, er betrachtet ihn insbesondere auch als ein Gott dargebrachtes Opfer, und als den höchsten Beweis des Gehorsams gegen Gott, es fragt sich daher, wie verhalten sich diese Vorstellungen zu der Vorstellung eines dem Teufel bezahlten Lösegeldes und eines Kampfes mit demselben, welche dieser verschiedenen Vorstellungen ist als diejenige anzusehen, welcher die übrigen untergeordnet werden müssen? Wie überhaupt nach der Ansicht des Origenes Sünden ohne Opfer nicht vergeben werden können, so ist auch der Tod Jesu ein für die Sünden der Welt Gott dargebrachtes Versöhnungsopfer. Da Origenes die Nothwendigkeit eines solchen Opfers [1]) nicht aus dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit ableitet, so ist schon deswegen nicht anzunehmen, daß er sich den Zusammenhang des Opfers mit

1) In Num. Hom. XXIV, 1.: *Si non fuisset peccatum, non necesse fuerat filium Dei agnum fieri, nec opus fuerat eum in carne positum jugulari, sed mansisset hoc, quod in principio erat, Deus Verbum: verum quoniam introiit peccatum in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit, et propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit, provideri hostiam pro peccato.* Als Opfer aber hat sich Jesus nur Gott dargebracht. In Lev. Hom. I, 2 : *Solus ille masculus* (3 Mos. 1, 3.) *solus sine macula est, qui peccatum non fecit, nec dolus inventus est in ore ejus, et qui acceptus contra Dominum offertur ad ostium tabernaculi. — Hoc est ergo, quod offertur ad ostium tabernaculi, acceptum contra Dominum, et quid tam acceptum quam hostia Christi, qui se ipsum obtulit Deo?*

der Vergebung der Sünden durch die Idee eines stellvertretenden Leidens vermittelt dachte. Es ist vielmehr nur der allgemeine Begriff des Opfers, welcher hier angewandt wird. Jedes Opfer muß, wenn es dem Zweck entsprechen soll, für welchen es dargebracht wird, eine gottwohlgefällige Beschaffenheit haben, d. h. rein und fleckenlos seyn. Diese Reinheit kann bei dem Opfertod Jesu nur die Unsündlichkeit und sittliche Vollkommenheit dessen seyn, der sich selbst als Opfer Gott dargebracht hat. Je höher und eigenthümlicher der Vorzug ist, durch welchen sich in dieser Hinsicht Jesus vor allen andern Menschen auszeichnet, desto mehr eignete er sich auch zu einem Versöhnungsopfer für die Sünden der Menschen. Wenn daher von ihm gesagt wird, er habe als ein Gott dargebrachtes Opfer die Sünden der Welt auf sich genommen und getragen, so ist dieß nicht von einer Erduldung der Sündenstrafen an der Stelle der Menschen, sondern nur davon zu verstehen, er sey vermöge seiner vollkommenen Reinheit von der Sünde im Stande gewesen, der Sünde der Welt ein solches Gleichgewicht entgegenzusezen, daß die Aufhebung der mit der Sünde verbundenen Schuld und Strafe die Wirkung seines Todes war. Indem also Gott in ihm, dem wegen der Sünde der Welt Leidenden und den nothwendigen Zusammenhang von Schuld und Strafe in seiner Person Darstellenden, seine absolute Unsündlichkeit anschaut, sieht Gott zugleich über die Sünde der Welt hinweg, sie sind in dem Einen, das vor Gott absoluten Werth hat, nur als ein verschwindendes Moment gesezt [1]). Warum soll nun aber

1) In Lev. Hom. III, 1.: *Ipse; qui in similitudinem hominum factus est, et habitu repertus ut homo, sine dubio pro peccato, quod ex nobis susceperat, quia peccata nostra portavit, vitulum immaculatum, hoc est carnem incontaminatam, obtulit hostiam Deo.* In Joh. Tom. XXVIII, 14.: *Ἄνθρωπος γάρ ἐστιν ὁ ἀποθανὼν Ἰησοῦς — καὶ ἐπεὶ ἄνθρωπος μέν ἐστιν ὁ ἀποθανὼν, οὐκ ἦν δὲ ἄνθρωπος ἡ ἀλήθεια, καὶ ἡ σοφία,*

ein auf solche Weise Gott dargebrachtes Opfer nicht an sich schon eine, zur Versöhnung der Schuld der Sünde zureichende,

---

καὶ ἡ εἰρήνη, καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ περὶ οὗ γέγραπται· θεὸς ἦν ὁ λόγος, ὧν ἀπέθανεν ὁ λόγος θεὸς καὶ ἡ ἀλήθεια, καὶ ἡ σοφία, καὶ ἡ δικαιοσύνη, ἀνεπίδεκτος γὰρ ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου πρωτότοκος πάσης κτίσεως θανάτου. Ὑπὲρ τοῦ λαοῦ δὲ ἀπέθανεν οὗτος ὁ ἄνθρωπος τὸ πάντων ζώων καθαρώτερον, ὅστις τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἦρε καὶ τὰς ἀσθενείας, ἅτε δυνάμενος πᾶσαν τὴν ὅλου τοῦ κόσμου ἁμαρτίαν εἰς ἑαυτὸν ἀναλαβὼν λῦσαι καὶ ἐξαναλῶσαι καὶ ἐξαφανίσαι, ἐπεὶ μὴ ἁμαρτίαν ἐποίησε. Dieß muß in jedem Fall als die Hauptvorstellung des Origenes angesehen werden, wenn auch gleich nicht zu läugnen ist, daß sich bei Origenes auch Stellen finden, in welchen er das Versöhnende des Opfers auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit bezogen zu haben scheint. Man vgl. z. B. Comm. in ep. ad Rom. III, 8.: *Secundum hoc ergo, quod hostia est (Christus), profusione sanguinis sui propitiatio efficitur in eo, quod dat remissionem praecedentium delictorum: — cum (ergo) peccatorum remissio tribuatur, certum est, propitiationem effusione sacri sanguinis adimpletam, absque sanguinis enim effusione non fit remissio peccatorum* (Hebr. 9, 22.). Warum war es nothwendig, daß das Blut vergossen wurde, wenn es nicht als die Sühne für die Schuld der Sünde betrachtet wurde? Allein es ist dabei nicht zu übersehen, daß Origenes diese Nothwendigkeit nirgends aus der Idee der göttlichen Gerechtigkeit ableitet, sondern vielmehr nur bei der unbestimmten Vorstellung einer reinigenden Kraft des Blutes, die er sich, wie es scheint, auf geheimnißvolle Weise dem Blut inwohnend dachte, stehen bleibt. Daher liegt ihm das eigentlich Versöhnende des Opfers in dem *purgari peccata.* Man vgl. z. B. Hom. in Lev. XIV, 4.: *Mors, quae poenae causa infertur pro peccato — purgatio est peccati ipsius, pro quo jubetur inferri.* Ebenso unentwickelt ist bei Origenes die Vorstellung des stellvertretenden Leidens. Origenes sagt allerdings öfters, Jesus habe für die Menschen gelitten,

Wirkung gehabt haben? Es ist dieß nur aus der Selbstständigkeit des Verhältnisses zu erklären, in welchem man den Teufel Gott gegenüber zu denken gewohnt war. Hätte demnach auch an sich Gott aus Liebe zu den Menschen und mit Rücksicht auf das von Jesu dargebrachte Opfer die Sünden vergeben können, so gestattete dieß doch das Recht, das der Teufel auf die Menschen hatte, nicht. In diesem äussern, im Grunde dualistisch gedachten, Verhältniß lag eine, die Macht und Liebe Gottes beengende, Beschränkung. Es mußte vor allem dem, nicht sowohl in der Idee Gottes an sich, als vielmehr nur in dem Verhältniß Gottes zu einem andern begründeten, Gesez der Gerechtigkeit Genüge geschehen seyn, wenn die göttliche Liebe und Gnade sich sollten geltend machen dürfen. So stehen die beiden Vorstellungen eines Gott dargebrachten Opfers und eines dem Teufel bezahlten Lösegelds mit derselben Selbstständigkeit neben einander, welche überhaupt der Teufel neben Gott behauptet. Dieselbe Handlung bezieht sich, obgleich auf sehr verschiedene Weise, sowohl auf Gott, als auf den Teufel. Was auf der einen Seite ein, von dem Geseze der Gerechtigkeit gebotener, nothwendiger Act ist, ist auf der andern ein der Liebe von der Liebe gebrachtes Opfer [1]). Obgleich das Eine dem Andern nicht

---

wie er z. B. in Ps. XXI. von dem Ausspruch Jesu Matth. 27, 46. sagt: τυποῖ τὸ ἡμέτερον πάθος, ἡμεῖς γὰρ ἦμεν οἱ ἐγκαταλελειμμένοι καὶ παρεωραμένοι πρότερον u. s. w. Wie aber diese Stellvertretung stattfand, und worin sie ihren Grund hatte, wird nicht näher erklärt. Daß Jesus, wie Origenes Hom. in Lev. I, 3. sagt, *peccata generis humani imposuit super caput suum, ipse est enim caput corporis ecclesiae suae*, schließt auch nur den Gedanken in sich, daß Christus, als Haupt der Menschheit, auch die Sünden der Menschen auf sich nehmen oder an sich darstellen mußte.

1) In Ep. ad Rom. IV, 11.: *Secundum voluntatem Patris forma servi suscepta obtulit victimam pro universo*

widerstreitet, so sind doch hier Begriffe verbunden, deren Zusammenhang kein innerlich begründeter, darum auch von selbst sich auflösender ist. Wird der Tod Jesu zwar als ein Opfer betrachtet, aber nicht auf den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, sondern den Begriff der göttlichen Liebe bezogen [1]), während alles, was der Begriff der Gerechtigkeit hier für sich anspricht, nur auf die Seite des Teufels fällt, so wird der leztere Gesichtspunct über den erstern gestellt, alle Wichtigkeit und Nothwendigkeit des Todes Jesu liegt nur in seiner Beziehung zum Teufel, in Beziehung auf Gott hätte die Vergebung der Sünden auch ohne den Tod Jesu geschehen können, da kein Grund einzusehen ist, warum, wenn der Tod Jesu nur als Object der göttlichen Liebe betrachtet wird, für die Liebe ein solches Opfer nothwendig war. Je auffallender aber, von dieser Seite betrachtet, die Selbstständigkeit der Bedeutung hervortritt, die dem Teufel in seinem Verhältniß zu Gott eingeräumt wird, desto klarer muß auch werden, wie wenig diese Versöhnungstheorie überhaupt dem absoluten Begriffe Gottes entspricht, daß ihre eigentliche

---

mundo, tradens sanguinem suum principi hujus mundi, secundum sapientiam Dei, quam nemo principum hujus mundi cognovit.

1) In Joh. Tom. VI, 35.: *Οὗτος δὴ ὁ ἀμνὸς σφαγεὶς καθάρσιον γεγένηται, κατά τινας ἀποῤῥήτους λόγους, τῷ ὅλῳ κόσμῳ, ὑπὲρ οὗ κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς φιλανθρωπίαν καὶ τὴν σφαγὴν ἀνεδέξατο, ὠνούμενος τῷ ἑαυτοῦ αἵματι ἀπὸ τοῦ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμᾶς πιπρασκομένους ἀγοράσαντος. Ὁ δὲ προσαγαγὼν τοῦτον τὸν ἀμνὸν ἐπὶ τὴν θυσίαν ὁ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἦν θεὸς, μέγας ἀρχιερεύς.* Die göttliche Liebe Gottes zu den Menschen ist also der lezte Grund des dargebrachten Opfers, und zwar ist es, da es Gott selbst darbrachte, ein von Gott selbst durch die Vermittlung der menschlichen Natur des Erlösers (vgl. S. 55.) Gott dargebrachtes Opfer. Wiefern aber die göttliche Liebe dieses Opfer erheischte, wird nicht weiter begründet.

Grundlage nur die mythische Vorstellung ist, die jene Zeit, mit deren religiösem Bewußtseyn der heidnische Dualismus noch so eng zusammenhing, von dem Teufel und dem Reich der Dämonen hatte. Der Widerspruch, in welchen diese Theorie, von der Idee Gottes aus betrachtet, mit sich selbst kommt, konnte sich in dem Bewußtseyn des Origenes selbst nicht verbergen, wenn er in der oben angeführten Stelle, in welcher er das dem Teufel gegebene Lösegeld in die Seele Jesu sezte, zur Rechtfertigung dieser Ansicht hinzusezt: „Da ich hier auf diesen Gegenstand zu reden gekommen bin, so muß ich diejenigen, die in dem eitlen Wahn der Verherrlichung Christi den Erstgebornen der ganzen Schöpfung mit der Seele und dem Leibe Christi, und wohl auch mit seinem Geiste vermischen, und das, was sichtbar erschien und unter uns lebte, für eine schlechthin nicht zusammengesezte Einheit halten, erinnern, daß sie keine richtige Vorstellung haben. Ich frage sie, ob die Gottheit des Ebenbildes des unsichtbaren Gottes, und die Erhabenheit des Erstgebornen der ganzen Schöpfung, ob derjenige, in welchem alles im Himmel und auf der Erde, alles Sichtbare und Unsichtbare geschaffen ist, als Lösegeld für Viele gegeben ist, und wem dieses Lösegeld gegeben wurde, ob dem Feind, der uns als Gefangene in seiner Gewalt hält, bis ihm ein Lösegeld gegeben würde, und ob er fähig war, ein solches und so großes Lösegeld für Viele zu empfangen? Dieß sage ich aber nicht, um die Seele Jesu geringzuschäzen und herabzusezen, sondern nur in der Ueberzeugung, sie sey, so weit es möglich war, von dem Erlöser des Alls als Lösegeld gegeben worden, jenes Erhabene und Göttliche aber habe gar nicht als Lösegeld gegeben werden können, nur will ich hiemit Jesus von Christus nicht trennen, sondern in weit höherem Grade, weiß ich, ist Eins Jesus Christus und seine Seele mit dem Erstgebornen der ganzen Schöpfung, ja auch sein Leib, so daß in höherem Grade, so zu sagen, Eins ist dieses Ganze, wie der dem Herrn An-

hängende Ein Geist mit ihm ist [1]." Es fällt von selbst in die Augen, wie wenig Zusammenhang in dieser ganzen Vorstellung ist. Um das Göttliche in Christus, was an sich unmöglich ist, nicht in die Gewalt des Teufels kommen zu lassen, soll nur die Seele Jesu als Lösegeld dem Teufel gegeben worden seyn, deswegen werden diejenigen getadelt, die die Seele Jesu von dem Göttlichen in Christus nicht unterscheiden. Um aber die Seele Jesu nicht zu sehr herabzusezen, wird nun wieder behauptet, es sey die Einheit eines Ganzen, in welchem Jesus von Christus, und seine Seele von dem Erstgebornen der ganzen Schöpfung, oder von Christus, als Gott, nicht getrennt werden dürfe. Ist aber diese Einheit eine schlechthin unzertrennliche, so konnte auch die Seele Jesu so wenig, als das Göttliche in Christus dem Teufel als Lösegeld gegeben werden, und dieser ganze Versöhnungsproceß hebt sich, da er als ein blos scheinbarer auch kein Resultat haben kann, von selbst auf. Ist die Seele Jesu, für sich betrachtet, wie sie Origenes in der Entwicklung seiner Theorie nennt, dem Teufel als Lösegeld gegeben worden, obgleich mit der Folge, daß er sie nicht festhalten konnte, so wurde sie ihm doch, sey es auch nur auf Einen Moment, reell gegeben, und der Act der Versöhnung kann ebendarum als ein reell geschehener betrachtet werden, konnte sie ihm aber wegen ihrer Einheit mit dem Göttlichen in Christus an sich nicht gegeben werden, so wurde dem Teufel überhaupt nichts gegeben, und der Act der Versöhnung stellt sich als ein nicht wirklich vollzogener dar. Das Ganze löst sich in eine inhaltsleere Vorstellung,

1) *Πλὴν σήμερον οὐ λύω τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ πολλῷ πλέον οἶδα ἓν εἶναι Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν, καὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ πρὸς τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, ὡς πλέον, εἰ δεῖ οὕτως ὀνομάσαι, εἶναι ἓν ὅλον τοῦτο, ὅπερ ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν.* Selbst schon der Ausdruck in dieser Stelle zeigt, wie unklar und schwankend die ganze Vorstellung des Origenes ist.

ein mythisches Scheinbild, auf, das der Idee der Versöhnung keine objective Realität geben kann; es hat keine logische Wahrheit, sondern nur mythische Bedeutung, und kann daher auch nur auf einem Standpunct befriedigen, auf welchem überhaupt das mythische Bild noch die Stelle des Begriffs vertreten muß [1]).

---

1) G. Thomasius in der Schrift: Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts. Nürnberg 1837. faßt S. 221 f. die Lehre des Origenes von dem Tode Jesu in die drei Momente der Erlösung, Versöhnung und Reinigung zusammen. Die Erlösung habe er bewirkt, sofern er uns von der Gewalt des Satans erkaufte, die Versöhnung als Opfer für die Sünden, die Reinigung, sofern er die Kraft verleihe, die Sünde selbst zu vernichten. Die beiden ersten Momente, die hier allein in Betracht kommen, da das dritte auf einem unklaren Begriff beruht, stehen auch in der von Thomasius gegebenen Darstellung rein äusserlich neben einander. In den Comm. in ep. ad Rom. III, 7. u. 8. unterscheidet zwar Origenes die beiden Begriffe Erlösung und Versöhnung: *Videamus attentius, quid sibi velit redemtio, quae est in Christo Jesu. Redemtio dicitur id, quod datur hostibus pro his, quos in captivitate detinent, ut eos restituant pristinae libertati. Detinebatur ergo apud hostes humani generis captivitas peccato, tanquam bello, superata: venit filius Dei — et semetipsum dedit redemtionem, id est, semetipsum hostibus tradidit. — Cum superius dixisset (Apostolus), quod pro omni genere humano redemtionem semetipsum dedisset, ut eos, qui in peccatorum captivitate tenebantur, redimeret, — nunc addit aliquid sublimius et dicit* (Röm. 3, 24.) — *quo scilicet per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret Deum, et per hoc ostenderet justitiam suam, dum eis remitteret praecedentia peccata.* Aber auch hieraus wird das Verhältniß der Versöhnung zur Erlösung nicht klarer, und wenn hier etwa die Versöhnung durch den Begriff der Gerechtigkeit näher be-

Wie dieser Entwicklung zufolge zwischen den beiden Vorstellungen, von einem Gott dargebrachten Opfer und einem dem Teufel bezahlten Lösegeld, in deren Sphäre sich die Theorie des Origenes bewegt, kein innerer wesentlicher Zusammenhang ist, sofern die leztere zwar als die, die erstere sich unterordnende, Hauptvorstellung betrachtet wird, der Proceß aber, durch welchen der Act der Versöhnung vermittelt werden soll, als ein unwahrer sich darstellt, so hat Origenes auch den Gehorsam Jesu nicht in ein solches Verhält-hältniß zu seiner Theorie gesezt, daß sie dadurch haltbarer und zusammenhängender geworden wäre. Der von Jesu in seinem Tode geleistete vollkommene Gehorsam ist zwar die nothwendige Voraussezung, unter welcher er allein Erlöser und Versöhner seyn konnte, was aber Origenes sonst über den Gehorsam Jesu lehrt, hat keine nähere Beziehung zu seiner Versöhnungstheorie, da er den Gehorsam Jesu nur aus dem sittlichen Gesichtspunct eines, den Menschen zum Gehorsam gegen Gott ermunternden, Beispiels betrachtet. Je vollkommener der Mensch den Gehorsam Jesu nachahmt,

stimmt zu seyn scheint, so ist auch dieß nicht der Fall, da Origenes so fortfährt: *In consummatione etenim seculi in novissimo tempore manifestavit Deus justitiam suam, et redemtionem dedit eum, quem propitiatorem fecit, ne forte, si prius propitiationem misisset, non tam multos humani generis repropitiasset Deo, quam in his temporibus, quibus jam mundus repletus videtur hominibus. Deus enim justus est, et justus justificare non poterat injustos: ideo interventum voluit esse propitiatoris, ut per ejus fidem justificarentur, qui per opera propria justificari non poterant.* Nur darin äussert sich also die göttliche Gerechtigkeit (die δικαιοσύνη Röm. 3, 25.), daß Gott niemand für gerecht erklärt, der nicht durch Glauben und Bekehrung gerecht geworden ist. Von andern Anforderungen aber, welche die göttliche Gerechtigkeit gemacht hätte, ist nicht die Rede.

und die Idee der Gerechtigkeit in sich realisirt, desto fähiger wird er, das durch die objectiv geschehene Versöhnung bewirkte Heil sich zuzueignen [1]), und das ihm ursprünglich, wenigstens der Idee nach, anerschaffene Bild Gottes, das der Logos, oder Sohn Gottes, selbst ist, in sich zu erneuern [2]).

Sowohl bei Origenes als bei Irenäus hat sich demnach der Begriff der Versöhnung dem Begriff der Erlösung gegenüber noch nicht zu seiner selbstständigen Bedeutung entwickelt. Da das Wesentlichste bei beiden zunächst darin besteht, daß der Mensch von der äussern Macht, die die Sünde durch den Teufel über ihn ausübt, befreit wird, so tritt die innere Macht der Sünde, die Schuld, die auf dem Menschen liegt, und ebendamit auch die Beziehung auf Gott, zurück. Um so mehr verdient dagegen noch in Betracht gezogen zu werden, daß auch Origenes, wie Irenäus, die Person Christi aus einem Gesichtspunct auffaßte, welcher von selbst zeigt, wie in ihm, als dem Gottmenschen, an sich auch schon die Versöhnung enthalten ist. Schon dadurch, daß der Logos in Christus Fleisch geworden ist, oder das Göttliche und Menschliche in ihm Eins geworden sind, ist das Getrennte wieder vereinigt, und der Menschheit ein Princip mitgetheilt

---

1) Comm. in Ep. ad Rom. V, 5. (zu Röm. 5, 19.): *Hic per quem justi fiunt, sine dubio ipsa justitia est, sicut et idem Apostolus dicit de Christo: qui factus est nobis justitia a Deo. Dedit ergo Adam peccatoribus formam per inobedientiam, Christus vero e contrario justis formam per obedientiam posuit. Propterea et ipse obediens factus est usque ad mortem, ut, qui obedientiae ejus sequuntur exemplum, justi constituantur ab ipsa justitia, sicut illi inobedientiae formam sequentes constituti sunt peccatores.* Vgl. Contra Cels. VII, 17.

2) In Gen. Hom. I, 3.: *Quae est ergo alia imago Dei, ad cujus imaginis similitudinem factus est homo, nisi salvator noster?*

worden, durch welches sich die in Christus begründete Wesensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen in immer weiterem Umfang in der Menschheit entwickelt und realisirt [1]. Wenn Irenäus, um das durch Christus der Menschheit mitgetheilte Princip der Versöhnung und Heiligung als ein ihr vollkommen einverleibtes darzustellen, besonderes Gewicht darauf legt, daß Christus alle Altersstufen des menschlichen Lebens durchlaufen habe [2], so läßt dagegen Origenes den menschgewordenen Logos in den verschiedensten Gestalten und Offenbarungsformen erscheinen, um den gefallenen Creaturen um so vielseitigere Anknüpfungspuncte darzubieten, um Allen Alles zu seyn, und den Heilsplan der göttlichen Weltordnung so viel möglich an Allen zu realisiren [3]. So betrachtet ist die Menschwerdung des Logos selbst nur eine der verschiedenen Formen, in welchen der göttliche Logos, als der ewige Mittler zwischen Gott und der Welt, alles von ihm

---

1) Vgl. Comm. in Joh. I, 30.: *Πεποίηκε γὰρ ὁ σωτὴρ τὰ ἀμφότερα* (die *πρωτότοκος πάσης κτίσεως φύσις*, die er als Gott hat, und den *ἄνθρωπος, ὃν ἀνείληφεν*) *ἕν*, (das sinnlose *κατὰ* gehört wohl nicht in den Text) *τὴν ἀπαρχὴν τῶν γινομένων ἀμφοτέρων ἐν ἑαυτῷ πρὸ πάντων ποιήσας· ἀμφοτέρων δὲ λέγω καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων, ἐφ᾽ ὧν ἀνακέκραται τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἡ ἑκάστη ψυχή, καὶ γέγονεν ἕκαστος τῶν σωζομένων πνευματικός* (d. h. nicht blos in der Person des Erlösers sind Gott und Mensch Eins geworden, sondern diese Einheit gilt auch von den Menschen, sofern die Seele der Menschen mit dem h. Geist in Verbindung gekommen ist). Vgl. Contra Cels. III, 28.: *ἀπ᾽ ἐκείνου* (Jesus) *ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις, ἵν᾽ ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία, οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν, ἀνάγοντα ἐπὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν φιλίαν καὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνον κοινωνίαν.*

2) Irenäus Adv. haer. II, 22, 4.

3) Thomasius, Origenes S. 214—217.

Geschaffene und in den Unterschied mit Gott Herausgetretene in der Einheit mit Gott erhält, und wie in ihm alles mit Gott Eins ist, so ist es auch an sich mit ihm versöhnt. Seine versöhnende Thätigkeit ist nur die andere Seite der Thätigkeit, die ihm, als dem göttlichen, die Welt mit Gott vermittelnden, Logos, zukommt. Darum hat auch das von ihm auf der Erde vollbrachte Versöhnungsopfer eine auf das ganze Universum sich beziehende Bedeutung. Er ist, wie Origenes sagt [1]), der große Hohepriester, welcher nicht blos für die Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen überhaupt sich selbst als das einmal vollbrachte Opfer dargebracht hat. Da nicht blos die Menschen, sondern auch die höheren Geister vor Gott nicht rein sind, so ist er der große Hohepriester, welcher Alles im Reiche des Vaters wiederherstellt, und dafür sorgt, daß alles, was an jedem der geschaffenen Wesen mangelhaft ist, ergänzt werde, damit es die Herrlichkeit des Vaters in sich aufnehme. Wie also alles, was außer Gott ist, schon dadurch auch von Gott getrennt und verschieden ist, so ist der Logos das allgemeine Princip der Versöhnung. Ob nun das von Christus auf der Erde einmal vollbrachte Opfer auch für alle andere Wesen gilt, oder ob es, wie Origenes sonst die Sache darstellt, ein doppeltes Opfer gibt, ein irdisches und ein analoges himmlisches [2]),

---

1) Comm. in Joh. I, 40.: *Καὶ γὰρ ἄτοπον, ὑπὲρ ἀνθρωπίνων μὲν αὐτὸν φάσκειν ἁμαρτημάτων γεγεῦσθαι θανάτȣ, ȣ̓κ ἔτι δὲ ὑπὲρ ἄλλȣ τινὸς παρὰ τὸν ἄνθρωπον ἐν ἁμαρτήμασι γεγενημένȣ, οἷον ὑπὲρ ἄϛρων, ȣ̓δὲ τῶν ἄϛρων παντὸς καθαρῶν ὄντων ἐνώπιον τȣ͂ θεȣ͂, ὡς ἐν τῷ Ἰὼβ ἀνέγνωμεν* (25, 5.) *εἰ μὴ ἄρα ὑπερβολικῶς τȣ͂το εἴρηται.* —

2) Homil. in Lev. I, 3. II, 3. — De princ. IV, 25. spricht Origenes von *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* auch *ἐν τοῖς ȣ̓ρανοῖς* und schließt: wie man kein Bedenken trage zu sagen, daß er hier gekreuzigt worden sey, um zu vernichten, was er durch seine Leiden vernichtete, so dürfe man sich nicht

ein auf solche Weise Gott dargebrachtes Opfer nicht an sich schon eine, zur Versöhnung der Schuld der Sünde zureichende,

---

καὶ ἡ εἰρήνη, καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ περὶ οὗ γέγραπται· θεὸς ἦν ὁ λόγος, ὧν ἀπέθανεν ὁ λόγος θεὸς καὶ ἡ ἀλήθεια, καὶ ἡ σοφία, καὶ ἡ δικαιοσύνη, ἀνεπίδεκτος γὰρ ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου πρωτότοκος πάσης κτίσεως θανάτου. Ὑπὲρ τοῦ λαοῦ δὲ ἀπέθανεν οὗτος ὁ ἄνθρωπος τὸ πάντων ζώων καθαρώτερον, ὅστις τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἦρε καὶ τὰς ἀσθενείας, ἅτε δυνάμενος πᾶσαν τὴν ὅλου τοῦ κόσμου ἁμαρτίαν εἰς ἑαυτὸν ἀναλαβὼν λύσαι καὶ ἐξαναλῶσαι καὶ ἐξαφανίσαι, ἐπεὶ μὴ ἁμαρτίαν ἐποίησε. Dieß muß in jedem Fall als die Hauptvorstellung des Origenes angesehen werden, wenn auch gleich nicht zu läugnen ist, daß sich bei Origenes auch Stellen finden, in welchen er das Versöhnende des Opfers auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit bezogen zu haben scheint. Man vgl. z. B. Comm. in ep. ad Rom. III, 8.: *Secundum hoc ergo, quod hostia est (Christus), profusione sanguinis sui propitiatio efficitur in eo, quod dat remissionem praecedentium delictorum: — cum (ergo) peccatorum remissio tribuatur, certum est, propitiationem effusione sacri sanguinis adimpletam, absque sanguinis enim effusione non fit remissio peccatorum* (Hebr. 9, 22.). Warum war es nothwendig, daß das Blut vergossen wurde, wenn es nicht als die Sühne für die Schuld der Sünde betrachtet wurde? Allein es ist dabei nicht zu übersehen, daß Origenes diese Nothwendigkeit nirgends aus der Idee der göttlichen Gerechtigkeit ableitet, sondern vielmehr nur bei der unbestimmten Vorstellung einer reinigenden Kraft des Blutes, die er sich, wie es scheint, auf geheimnißvolle Weise dem Blut inwohnend dachte, stehen bleibt. Daher liegt ihm das eigentlich Versöhnende des Opfers in dem *purgari peccata.* Man vgl. z. B. Hom. in Lev. XIV, 4.: *Mors, quae poenae causa infertur pro peccato — purgatio est peccati ipsius, pro quo jubetur inferri.* Ebenso unentwickelt ist bei Origenes die Vorstellung des stellvertretenden Leidens. Origenes sagt allerdings öfters, Jesus habe für die Menschen gelitten,

Wirkung gehabt haben? Es ist dieß nur aus der Selbstständigkeit des Verhältnisses zu erklären, in welchem man den Teufel Gott gegenüber zu denken gewohnt war. Hätte demnach auch an sich Gott aus Liebe zu den Menschen und mit Rücksicht auf das von Jesu dargebrachte Opfer die Sünden vergeben können, so gestattete dieß doch das Recht, das der Teufel auf die Menschen hatte, nicht. In diesem äussern, im Grunde dualistisch gedachten, Verhältniß lag eine, die Macht und Liebe Gottes beengende, Beschränkung. Es mußte vor allem dem, nicht sowohl in der Idee Gottes an sich, als vielmehr nur in dem Verhältniß Gottes zu einem andern begründeten, Gesez der Gerechtigkeit Genüge geschehen seyn, wenn die göttliche Liebe und Gnade sich sollten geltend machen dürfen. So stehen die beiden Vorstellungen eines Gott dargebrachten Opfers und eines dem Teufel bezahlten Lösegelds mit derselben Selbstständigkeit neben einander, welche überhaupt der Teufel neben Gott behauptet. Dieselbe Handlung bezieht sich, obgleich auf sehr verschiedene Weise, sowohl auf Gott, als auf den Teufel. Was auf der einen Seite ein, von dem Geseze der Gerechtigkeit gebotener, nothwendiger Act ist, ist auf der andern ein der Liebe von der Liebe gebrachtes Opfer [1]). Obgleich das Eine dem Andern nicht

wie er z. B. in Ps. XXI. von dem Ausspruch Jesu Matth. 27, 46. sagt: *τυποῖ τὸ ἡμέτερον πάθος, ἡμεῖς γὰρ ἦμεν οἱ ἐγκαταλελειμμένοι καὶ παρεωραμένοι πρότερον* u. s. w. Wie aber diese Stellvertretung stattfand, und worin sie ihren Grund hatte, wird nicht näher erklärt. Daß Jesus, wie Origenes Hom. in Lev. I, 3. sagt, *peccata generis humani imposuit super caput suum, ipse est enim caput corporis ecclesiae suae*, schließt auch nur den Gedanken in sich, daß Christus, als Haupt der Menschheit, auch die Sünden der Menschen auf sich nehmen oder an sich darstellen mußte.

1) In Ep. ad Rom. IV, 11.: *Secundum voluntatem Patris forma servi suscepta obtulit victimam pro universo*

auffaßten und hervorhoben und wenigstens formell weiter fortzubilden suchten, sehr wesentlich dazu, daß sich das dogmatische Bewußtseyn in seiner fortgehenden Entwicklung mehr und mehr über sie verständigte. Die Momente, die in dieser Hinsicht besonders in Betracht gezogen zu werden verdienen, sind: 1. der der ganzen Theorie zu Grunde liegende Begriff der Gerechtigkeit, 2. der dem Teufel gespielte Betrug, und 3. die Ansicht von dem höhern oder geringern Grade der Nothwendigkeit der auf diesem Wege bewirkten Erlösung.

1. Der Begriff der Gerechtigkeit. Daß der Teufel durch die Sünde, zu welcher er die Menschen verführte, ein Recht auf die Menschen erlangt habe, wurde allgemein und noch bestimmter, als von Irenäus und Origenes geschehen war, anerkannt. Doch darf es vielleicht nicht für ganz zufällig gehalten werden, daß nicht alle Kirchenlehrer mit derselben Entschiedenheit, wie Augustin, hierüber sich aussprachen. Während nach Augustin der Teufel das volle Eigenthums-Recht auf den Menschen hatte, erklärte es Leo der Große wenigstens für ein tyrannisches Recht, und Gregor der Große, obgleich er auf der einen Seite die Realität des Rechts an sich nicht läugnen konnte, auf der andern auch wieder für ein bloßes Scheinrecht, und die folgenden Kirchenlehrer bleiben, ohne den Rechtsbegriff besonders hervorzuheben, mehr nur bei der unbestimmteren Vorstellung stehen, der Mensch sey in Folge der Sünde in der Gewalt des Teufels gewesen [1]).

1) Augustin De lib. arbitr. III, 10.: *Femina decepta et dejecto per feminam viro, omnem prolem primi hominis tanquam peccatricem legibus mortis malitiosa quidem nocendi cupiditate, sed tamen jure aequissimo vindicabat.* Leo der Gr. Serm. XXII, 3.: *Superbia hostis antiqui non immerito sibi in omnes homines jus tyrannicum vindicabat, nec indebito dominatu premebat, quos a mandato Dei spontaneos in obsequium suae voluntatis illexerat.* Gregor der Gr. In Evang. Luc. II. Hom. XXV, 8.:

Die Ansicht konnte, wie schon bemerkt worden ist, verschieden seyn, je nachdem man das Verhältniß des Teufels zu Gott und dem Menschen auffaßte. Je mehr man die Idee Gottes von allen dualistischen Vorstellungen reinigte, desto zweifelhafter mußte das Recht des Teufels erscheinen. Je mehr aber dieses Recht anerkannt wurde, desto mehr Gewicht mußte auch darauf gelegt werden, daß der Teufel nicht anders, als nach dem Geseze der Gerechtigkeit behandelt werden durfte. So tyrannisch daher auch das Recht des Teufels war, so wenig durften ihm doch die Menschen, die sein Eigenthum waren, auf dem Wege der Gewalt, durch einen bloßen Act der göttlichen Allmacht, entrissen werden [1]). Worin nun aber

---

Jure tenebat (diabolus) mortales. Dagegen Moral. XVII, 18.: *Quasi juste tenuit hominem.* Petrus Lombardus, einer der Lezten, bei welchen uns dieselbe Theorie begegnet, sagt zwar blos (Sent. Lib. III. Dist. 19.): *Incideramus in principem hujus seculi, qui seduxit Adam et servum fecit, coepitque nos quasi vernaculos possidere,* unterscheidet aber zugleich genauer so: *Injuste diabolus, quantum ad se, tenebat hominem, sed homo juste tenebatur, quia diabolus nunquam meruit, potestatem habere super hominem, sed homo meruit per culpam pati diaboli tyrannidem.*

1) Augustin a. a. O. III, 10.: *Servata est in peccato justitia Dei punientis. — Iniquum enim erat, ut ei, quem ceperat, non dominaretur diabolus. — Nec fieri ullo modo potest, ut Dei summi et veri perfecta justitia, quae usquequaque pertenditur, deserat etiam ordinandas ruinas peccantium. — Dei filius diabolum — homine indutus etiam homini subjugavit, nihil ei extorquens violento dominatu, sed superans eum lege justitiae.* Leo der Gr. a. a. O.: *Verax misericordia Dei, cum ad reparandum hominum genus ineffabiliter ei multa suppeterent, hanc potissimum consulendi viam elegit, qua ad distruendum opus diaboli non virtute uteretur potentiae,*

das, durch die Idee der Gerechtigkeit gebotene, rechtliche Verfahren bestund, suchten diese Kirchenlehrer genauer, als bisher geschehen war, zu bestimmen. Die allgemeine Voraussezung, von welcher sie ausgingen, war, daß der Mensch nur durch einen Menschen rechtlich aus der Hand dessen, in dessen Gewalt er sich befand, befreit werden konnte. Der Mensch mußte selbst den Kampf mit dem Teufel bestehen, wenn dem Geseze der Gerechtigkeit Genüge geschehen sollte. Die besonderen Momente aber, die die rechtmäßige Befreiung des Menschen begründen, sind, nach der Ansicht der Kirchenlehrer, die sich hierüber bestimmter erklären, hauptsächlich folgende: 1. Die Herrschaft, die der Teufel seinem Recht zufolge ausübte, konnte nur so lange dauern, bis er einen Gerechten tödtete, an welchem er nichts des Todes würdiges finden konnte, was Augustin seinem System gemäß näher

---

sed ratione justitiae. Vgl. Sermo LVI, 1.: *Justus et misericors Deus non sic jure voluntatis suae usus est, ut ad reparationem nostram solam potentiam benignitatis exerceret. Nam si pro peccatoribus sola se opponeret Deitas, non tam ratio diabolum vinceret, quam potestas.* Gregor von Nyssa Orat. catech. c. 23.: Ἑκουσίως ἡμῶν ἑαυτὺς ἀπεμπολησάντων, ἔδει παρὰ τῦ δι᾽ ἀγαθότητα πάλιν ἡμᾶς εἰς ἐλευθερίαν ἐξαιρυμένυ μὴ τὸν τυραννικὸν ἀλλὰ τὸν δίκαιον τρόπον ἐπινοηθῆναι τῆς ἀνακλήσεως. Theodoret De Provid. Orat. X. Opp. ed. Hal. Tom. IV. S. 660.: Οὐκ ἠθέλησεν ἐξυσίᾳ μόνῃ τὴν ἐλευθερίαν ἡμῖν χαρίσασθαι, ὖδὲ ἔλεον μόνον ὁπλίσαι κατὰ τῦ ἐξανδραποδίσαντος τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν, ἵνα μὴ ἄδικον ἐκεῖνος προσαγορεύσῃ τὸν ἔλεον· ἀλλὰ μηχανᾶται πόρον καὶ φιλανθρωπίας γέμοντα καὶ δικαιοσύνῃ κεκοσμημένον. Αὐτὴν γὰρ ἑαυτῷ τὴν ἡττηθεῖσαν φύσιν ἑνώσας, εἰς τὺς ἀγῶνας εἰσάγει καὶ παρασκευάζει τὴν ἧτταν ἀνακαλέσαι, καὶ τὸν κακῶς πάλαι νενικηκότα καταγωνίσασθαι u. s. w. Gregor der Gr. Moral. XVII, 28.: *Quamvis propter naturam simplicem Dei fortitudo sapientia sit, Dominus tamen diabolum, quantum ad faciem spectat, non virtute sed ratione superavit.*

dadurch motivirte, Christus sey nicht blos von der Sünde, sondern auch von der Erbsünde frei gewesen, da er ohne die sinnliche Lust der Zeugung geboren war, durch welche der Teufel die Menschen in seiner Gewalt gefangen hielt. Durch das hiedurch begangene Unrecht verlor er, nach dem strengsten Begriffe der Gerechtigkeit, das von ihm bisher ausgeübte Recht [1]). 2. Der Teufel wurde auf dieselbe Weise besiegt,

---

1) Augustin a. a. O.: *Justissime igitur dimittere cogitur credentes in eum, quem injustissime occidit.* Geistreich wird dieß in dem ohne Zweifel pseudoaugustinischen Sermo de serpente aeneo et de virga Moysis (in der Bened. Ausg. der Werke Aug. Antw. 1700. Tom. V. P. II. S. 44. Sermo XXXII., sonst gewöhnlich De temp. Serm. CI.) so ausgedrückt: *Mors nisi a morte superari non poterat: ideo mortem Christus substituit, ut injusta mors justam vinceret mortem, et liberaret reos juste, dum pro eis occidebatur injuste*, d. h. der das Leben negirende Tod kann nur durch den Tod negirt werden: der Tod des Todes ist die Negation der Negation oder die Affirmation des Lebens. In dem gerechten Tod kommt der Tod zu seinem Recht, der ungerechte Tod aber hebt das Recht des Todes, die durch ihn gesezte Negation, wieder auf. Vgl. Leo den Gr. Serm. XXII, 3.: *Chirographum, quo nitebatur, excedit, ab illo iniquitatis exigens poenam, in quo nullam reperit culpam. Solvitur itaque letiferae pactionis malesuasa conscriptio, et per injustitiam plus petendi totius debiti summa evacuatur.* Sermo XLII.: *Merito ille captivorum amisit servitutem, dum nihil sibi debentis persequitur libertatem.* Wie sehr diese Vorstellung seit dem vierten Jahrhundert die am allgemeinsten cursirende war, beweist auch der Verfasser des den Werken des Ambrosius angehängten Commentars über die paulinischen Briefe (daher gewöhnlich Ambrosiaster genannt), wahrscheinlich nach Augustin Contra duas ep. Pelag. IV, 7., der um die Mitte des vierten Jahrh. lebende Diaconus der römischen Kirche Hilarius (vgl. Reiche über den Brief an die

Wie dieser Entwicklung zufolge zwischen den beiden Vorstellungen, von einem Gott dargebrachten Opfer und einem dem Teufel bezahlten Lösegeld, in deren Sphäre sich die Theorie des Origenes bewegt, kein innerer wesentlicher Zusammenhang ist, sofern die leztere zwar als die, die erstere sich unterordnende, Hauptvorstellung betrachtet wird, der Proceß aber, durch welchen der Act der Versöhnung vermittelt werden soll, als ein unwahrer sich darstellt, so hat Origenes auch den Gehorsam Jesu nicht in ein solches Verhält- hältniß zu seiner Theorie gesezt, daß sie dadurch haltbarer und zusammenhängender geworden wäre. Der von Jesu in seinem Tode geleistete vollkommene Gehorsam ist zwar die nothwendige Voraussezung, unter welcher er allein Erlöser und Versöhner seyn konnte, was aber Origenes sonst über den Gehorsam Jesu lehrt, hat keine nähere Beziehung zu seiner Versöhnungstheorie, da er den Gehorsam Jesu nur aus dem sittlichen Gesichtspunct eines, den Menschen zum Gehorsam gegen Gott ermunternden, Beispiels betrachtet. Je vollkommener der Mensch den Gehorsam Jesu nachahmt,

---

stimmt zu seyn scheint, so ist auch dieß nicht der Fall, da Origenes so fortfährt: *In consummatione etenim seculi in novissimo tempore manifestavit Deus justitiam suam, et redemtionem dedit eum, quem propitiatorem fecit, ne forte, si prius propitiationem misisset, non tam multos humani generis repropitiasset Deo, quam in his temporibus, quibus jam mundus repletus videtur hominibus. Deus enim justus est, et justus justificare non poterat injustos: ideo interventum voluit esse propitiatoris, ut per ejus fidem justificarentur, qui per opera propria justificari non poterant.* Nur darin äussert sich also die göttliche Gerechtigkeit (die δικαιοσύνη Röm. 3, 25.), daß Gott niemand für gerecht erklärt, der nicht durch Glauben und Bekehrung gerecht geworden ist. Von andern Anforderungen aber, welche die göttliche Gerechtigkeit gemacht hätte, ist nicht die Rede.

und die Idee der Gerechtigkeit in sich realisirt, desto fähiger wird er, das durch die objectiv geschehene Versöhnung bewirkte Heil sich zuzueignen [1]), und das ihm ursprünglich, wenigstens der Idee nach, anerschaffene Bild Gottes, das der Logos, oder Sohn Gottes, selbst ist, in sich zu erneuern [2]).

Sowohl bei Origenes als bei Irenäus hat sich demnach der Begriff der Versöhnung dem Begriff der Erlösung gegenüber noch nicht zu seiner selbstständigen Bedeutung entwickelt. Da das Wesentlichste bei beiden zunächst darin besteht, daß der Mensch von der äussern Macht, die die Sünde durch den Teufel über ihn ausübt, befreit wird, so tritt die innere Macht der Sünde, die Schuld, die auf dem Menschen liegt, und ebendamit auch die Beziehung auf Gott, zurück. Um so mehr verdient dagegen noch in Betracht gezogen zu werden, daß auch Origenes, wie Irenäus, die Person Christi aus einem Gesichtspunct auffaßte, welcher von selbst zeigt, wie in ihm, als dem Gottmenschen, an sich auch schon die Versöhnung enthalten ist. Schon dadurch, daß der Logos in Christus Fleisch geworden ist, oder das Göttliche und Menschliche in ihm Eins geworden sind, ist das Getrennte wieder vereinigt, und der Menschheit ein Princip mitgetheilt

---

1) Comm. in Ep. ad Rom. V, 5. (zu Röm. 5, 19.): *Hic per quem justi fiunt, sine dubio ipsa justitia est, sicut et idem Apostolus dicit de Christo: qui factus est nobis justitia a Deo. Dedit ergo Adam peccatoribus formam per inobedientiam, Christus vero e contrario justis formam per obedientiam posuit. Propterea et ipse obediens factus est usque ad mortem, ut, qui obedientiae ejus sequuntur exemplum, justi constituantur ab ipsa justitia, sicut illi inobedientiae formam sequentes constituti sunt peccatores.* Vgl. Contra Cels. VII, 17.

2) In Gen. Hom. I, 3.: *Quae est ergo alia imago Dei, ad cujus imaginis similitudinem factus est homo, nisi salvator noster?*

worden, durch welches sich die in Christus begründete Wesensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen in immer weiterem Umfang in der Menschheit entwickelt und realisirt [1]. Wenn Irenäus, um das durch Christus der Menschheit mitgetheilte Princip der Versöhnung und Heiligung als ein ihr vollkommen einverleibtes darzustellen, besonderes Gewicht darauf legt, daß Christus alle Altersstufen des menschlichen Lebens durchlaufen habe [2], so läßt dagegen Origenes den menschgewordenen Logos in den verschiedensten Gestalten und Offenbarungsformen erscheinen, um den gefallenen Creaturen um so vielseitigere Anknüpfungspuncte darzubieten, um Allen Alles zu seyn, und den Heilsplan der göttlichen Weltordnung so viel möglich an Allen zu realisiren [3]. So betrachtet ist die Menschwerdung des Logos selbst nur eine der verschiedenen Formen, in welchen der göttliche Logos, als der ewige Mittler zwischen Gott und der Welt, alles von ihm

---

1) Vgl. Comm. in Joh. I, 30.: *Πεποίηκε γὰρ ὁ σωτὴρ τὰ ἀμφότερα* (die *πρωτότοκος πάσης κτίσεως φύσις*, die er als Gott hat, und den *ἄνθρωπος, ὃν ἀνείληφεν*) *ἓν*, (das sinnlose *κατὰ* gehört wohl nicht in den Text) *τὴν ἀπαρχὴν τῶν γινομένων ἀμφοτέρων ἐν ἑαυτῷ πρὸ πάντων ποιήσας· ἀμφοτέρων δὲ λέγω καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων, ἐφ᾽ ὧν ἀνακέκραται τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἡ ἑκάστη ψυχὴ, καὶ γέγονεν ἕκαστος τῶν σωζομένων πνευματικός* (d. h. nicht blos in der Person des Erlösers sind Gott und Mensch Eins geworden, sondern diese Einheit gilt auch von den Menschen, sofern die Seele der Menschen mit dem h. Geist in Verbindung gekommen ist). Vgl. Contra Cels. III, 28.: *ἀπ᾽ ἐκείνου* (Jesus) *ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις, ἵν᾽ ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία, οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν, ἀνάγοντα ἐπὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν φιλίαν καὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνον κοινωνίαν.*

2) Irenäus Adv. haer. II, 22, 4.

3) Thomasius, Origenes S. 214 — 217.

Geschaffene und in den Unterschied mit Gott Herausgetretene in der Einheit mit Gott erhält, und wie in ihm alles mit Gott Eins ist, so ist es auch an sich mit ihm versöhnt. Seine versöhnende Thätigkeit ist nur die andere Seite der Thätigkeit, die ihm, als dem göttlichen, die Welt mit Gott vermittelnden, Logos, zukommt. Darum hat auch das von ihm auf der Erde vollbrachte Versöhnungsopfer eine auf das ganze Universum sich beziehende Bedeutung. Er ist, wie Origenes sagt [1]), der große Hohepriester, welcher nicht blos für die Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen überhaupt sich selbst als das einmal vollbrachte Opfer dargebracht hat. Da nicht blos die Menschen, sondern auch die höheren Geister vor Gott nicht rein sind, so ist er der große Hohepriester, welcher Alles im Reiche des Vaters wiederherstellt, und dafür sorgt, daß alles, was an jedem der geschaffenen Wesen mangelhaft ist, ergänzt werde, damit es die Herrlichkeit des Vaters in sich aufnehme. Wie also alles, was ausser Gott ist, schon dadurch auch von Gott getrennt und verschieden ist, so ist der Logos das allgemeine Princip der Versöhnung. Ob nun das von Christus auf der Erde einmal vollbrachte Opfer auch für alle andere Wesen gilt, oder ob es, wie Origenes sonst die Sache darstellt, ein doppeltes Opfer gibt, ein irdisches und ein analoges himmlisches [2]),

---

1) Comm. in Joh. I, 40.: *Καὶ γὰρ ἄτοπον, ὑπὲρ ἀνθρωπίνων μὲν αὐτὸν φάσκειν ἁμαρτημάτων γεγεῦσθαι θανάτου, οὐκ ἔτι δὲ ὑπὲρ ἄλλου τινὸς παρὰ τὸν ἄνθρωπον ἐν ἁμαρτήμασι γεγενημένου, οἷον ὑπὲρ ἄστρων, οὐδὲ τῶν ἄστρων παντὸς καθαρῶν ὄντων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὡς ἐν τῷ Ἰὼβ ἀνέγνωμεν* (25, 5.) *εἰ μὴ ἄρα ὑπερβολικῶς τοῦτο εἴρηται.* —

2) Homil. in Lev. I, 3. II, 3. — De princ. IV, 25. spricht Origenes von *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* auch *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* und schließt: wie man kein Bedenken trage zu sagen, daß er hier gekreuzigt worden sey, um zu vernichten, was er durch seine Leiden vernichtete, so dürfe man sich nicht

macht an sich keinen wesentlichen Unterschied aus, die Hauptvorstellung bleibt dieselbe, daß die hohepriesterliche oder versöhnende Thätigkeit Christi sich auf alle vernünftige Wesen erstreckt, und wie seine Thätigkeit in dieser Hinsicht eine allgemeine, das ganze Universum umfassende ist, so sezt er sie auch für alle, die derselben bedürfen, insbesondere die Menschen, bis an's Ende der Welt fort. In dieser ganzen, dem Weltlauf bestimmten, Zeit bringt er sein Opfer fort und fort dem Vater dar, und sein Werk wird nicht eher vollendet, als bis er den lezten der Sünder dem Vater darstellt, solange aber noch eine Unvollkommenheit bleibt, ist auch sein Werk noch unvollendet [1]). Es ist von selbst klar, wie auf diese Weise der Begriff des Hohepriesters oder Versöhners in demselben Sinne, in welchem auch schon Philo den Logos als Hohepriester darstellt, in den alexandrinischen Logosbegriff übergeht, und nur zu einer Modification desselben wird. Wie der Logos der allgemeine Mittler zwischen Gott und allem Geschaffenen ist, so kann auch die erlösende Thätigkeit Christi, die in seinem Tode zur hohepriesterlichen wird, sich nur auf alles überhaupt, nicht blos auf die Menschheit, erstrecken. Je allgemeiner aber diese Idee ist, desto mehr wird der christliche, an die geschichtliche Erscheinung Jesu und die Thatsache seines Todes geknüpfte, Begriff der Versöhnung zu einem untergeordneten, ja sogar verschwindenden, Moment. Das historische Factum löst sich, wie sich dieß bei Origenes deutlich genug zeigt, doketisch in die Allgemeinheit der Idee auf, und selbst die durch die Menschwerdung begründete Einheit des Göttlichen und Menschlichen kann nicht mehr in demselben Sinne, in welchem sie bei Irenäus eine so wichtige Bedeutung hat, festgehalten werden, sondern

scheuen zuzugeben, daß auch dort etwas ähnliches geschehe fort und fort bis zum Ende des ganzen Weltlaufs.

1) Homil. in Lev. IX, 2. 5. VII, 2. Comm. in Joh. I, 37.

an die Stelle des Gottmenschen trit der, zwar von Gott verschiedene, aber auch ewig mit Gott identische, Logos. Die beiden Momente des Versöhnungsbegriffs, der Unterschied und die Einheit, sind noch nicht in ihrer ganzen Weite auseinandergetreten, da aber auch die Einheit nicht die wahre seyn kann, solange nicht der Unterschied, welchen sie zu ihrer Voraussezung hat, zu seinem Rechte gekommen ist, so ist die im Logosbegriff sich darstellende Einheit nicht sowohl die vermittelte, als vielmehr nur die unmittelbare, d. h. nicht die wahrhaft versöhnende Einheit. Es ist dieß überhaupt das Characteristische des christlichen Standpuncts der alexandrinischen Kirchenlehrer: das Menschliche kommt bei ihnen nicht zu seiner wahren Realität, daher fehlt ihnen auch noch das tiefere christliche Bewußtseyn des Unterschieds des Göttlichen und Menschlichen, darum ist auch die Einheit, die ihr Bewußtseyn bestimmt, nicht die durch den Unterschied sich hindurchbewegende, sondern die dem Unterschied vorangehende, ursprüngliche, oder die dem Platonismus, nicht aber dem Christenthum, eigenthümliche.

Zweites Kapitel.

Die Kirchenlehrer vom vierten Jahrhundert bis zum Anfang des Mittelalters. Die beiden Gregore von Nazianz und Nyssa, u. s. w. Augustin, Leo der Gr., Gregor der Gr. u. s. w.

Die Theorie, deren historische Entwicklung wir hier untersuchen, hat im Ganzen schon durch Irenäus und Origenes diejenige Form erhalten, zu welcher in der Folge, in der langen Periode, in welcher sie noch immer die vorherrschende in der Kirche blieb, nichts wesentliches mehr hinzukam. Gleichwohl aber diente die Art und Weise, wie die bedeutendsten Lehrer der Kirche die verschiedenen Momente dieser Theorie

auffaßten und hervorhoben und wenigstens formell weiter fortzubilden suchten, sehr wesentlich dazu, daß sich das dogmatische Bewußtseyn in seiner fortgehenden Entwicklung mehr und mehr über sie verständigte. Die Momente, die in dieser Hinsicht besonders in Betracht gezogen zu werden verdienen, sind: 1. der der ganzen Theorie zu Grunde liegende Begriff der Gerechtigkeit, 2. der dem Teufel gespielte Betrug, und 3. die Ansicht von dem höhern oder geringern Grade der Nothwendigkeit der auf diesem Wege bewirkten Erlösung.

1. Der Begriff der Gerechtigkeit. Daß der Teufel durch die Sünde, zu welcher er die Menschen verführte, ein Recht auf die Menschen erlangt habe, wurde allgemein und noch bestimmter, als von Irenäus und Origenes geschehen war, anerkannt. Doch darf es vielleicht nicht für ganz zufällig gehalten werden, daß nicht alle Kirchenlehrer mit derselben Entschiedenheit, wie Augustin, hierüber sich aussprachen. Während nach Augustin der Teufel das volle Eigenthums-Recht auf den Menschen hatte, erklärte es Leo der Große wenigstens für ein tyrannisches Recht, und Gregor der Große, obgleich er auf der einen Seite die Realität des Rechts an sich nicht läugnen konnte, auf der andern auch wieder für ein bloßes Scheinrecht, und die folgenden Kirchenlehrer bleiben, ohne den Rechtsbegriff besonders hervorzuheben, mehr nur bei der unbestimmteren Vorstellung stehen, der Mensch sey in Folge der Sünde in der Gewalt des Teufels gewesen [1]).

1) Augustin De lib. arbitr. III, 10.: *Femina decepta et dejecto per feminam viro, omnem prolem primi hominis tanquam peccatricem legibus mortis malitiosa quidem nocendi cupiditate, sed tamen jure aequissimo vindicabat.* Leo der Gr. Serm. XXII, 3.: *Superbia hostis antiqui non immerito sibi in omnes homines jus tyrannicum vindicabat, nec indebito dominatu premebat, quos a mandato Dei spontaneos in obsequium suae voluntatis illexerat.* Gregor der Gr. In Evang. Luc. II. Hom. XXV, 8.:

Die Ansicht konnte, wie schon bemerkt worden ist, verschieden seyn, je nachdem man das Verhältniß des Teufels zu Gott und dem Menschen auffaßte. Je mehr man die Idee Gottes von allen dualistischen Vorstellungen reinigte, desto zweifelhafter mußte das Recht des Teufels erscheinen. Je mehr aber dieses Recht anerkannt wurde, desto mehr Gewicht mußte auch darauf gelegt werden, daß der Teufel nicht anders, als nach dem Geseze der Gerechtigkeit behandelt werden durfte. So tyrannisch daher auch das Recht des Teufels war, so wenig durften ihm doch die Menschen, die sein Eigenthum waren, auf dem Wege der Gewalt, durch einen bloßen Act der göttlichen Allmacht, entrissen werden [1]). Worin nun aber

---

Jure tenebat (diabolus) mortales. Dagegen Moral. XVII, 18.: *Quasi juste tenuit hominem.* Petrus Lombardus, einer der Lezten, bei welchen uns dieselbe Theorie begegnet, sagt zwar blos (Sent. Lib. III. Dist. 19.): *Incideramus in principem hujus seculi, qui seduxit Adam et servum fecit, coepitque nos quasi vernaculos possidere,* unterscheidet aber zugleich genauer so: *Injuste diabolus, quantum ad se, tenebat hominem, sed homo juste tenebatur, quia diabolus nunquam meruit, potestatem habere super hominem, sed homo meruit per culpam pati diaboli tyrannidem.*

1) Augustin a. a. O. III, 10.: *Servata est in peccato justitia Dei punientis. — Iniquum enim erat, ut ei, quem ceperat, non dominaretur diabolus. — Nec fieri ullo modo potest, ut Dei summi et veri perfecta justitia, quae usquequaque pertenditur, deserat etiam ordinandas ruinas peccantium. — Dei filius diabolum — homine indutus etiam homini subjugavit, nihil ei extorquens violento dominatu, sed superans eum lege justitiae.* Leo der Gr. a. a. O.: *Verax misericordia Dei, cum ad reparandum hominum genus ineffabiliter ei multa suppeterent, hanc potissimum consulendi viam elegit, qua ad distruendum opus diaboli non virtute uteretur potentiae,*

das, durch die Idee der Gerechtigkeit gebotene, rechtliche Verfahren bestund, suchten diese Kirchenlehrer genauer, als bisher geschehen war, zu bestimmen. Die allgemeine Voraussetzung, von welcher sie ausgingen, war, daß der Mensch nur durch einen Menschen rechtlich aus der Hand dessen, in dessen Gewalt er sich befand, befreit werden konnte. Der Mensch mußte selbst den Kampf mit dem Teufel bestehen, wenn dem Geseze der Gerechtigkeit Genüge geschehen sollte. Die besonderen Momente aber, die die rechtmäßige Befreiung des Menschen begründen, sind, nach der Ansicht der Kirchenlehrer, die sich hierüber bestimmter erklären, hauptsächlich folgende: 1. Die Herrschaft, die der Teufel seinem Recht zufolge ausübte, konnte nur so lange dauern, bis er einen Gerechten tödtete, an welchem er nichts des Todes würdiges finden konnte, was Augustin seinem System gemäß näher

---

sed ratione justitiae. Vgl. Sermo LVI, 1.: *Justus et misericors Deus non sic jure voluntatis suae usus est, ut ad reparationem nostram solam potentiam benignitatis exerceret. Nam si pro peccatoribus sola se opponeret Deitas, non tam ratio diabolum vinceret, quam potestas.* Gregor von Nyssa Orat. catech. c. 23.: *Ἑκουσίως ἡμῶν ἑαυτὰς ἀπεμπολησάντων, ἔδει παρὰ τῷ δι᾽ ἀγαθότητα πάλιν ἡμᾶς εἰς ἐλευθερίαν ἐξαιρουμένῳ μὴ τὸν τυραννικὸν ἀλλὰ τὸν δίκαιον τρόπον ἐπινοηθῆναι τῆς ἀνακλήσεως.* Theodoret De Provid. Orat. X. Opp. ed. Hal. Tom. IV. S. 660.: *Οὐκ ἠθέλησεν ἐξουσίᾳ μόνῃ τὴν ἐλευθερίαν ἡμῖν χαρίσασθαι, οὐδὲ ἔλεον μόνον ὁπλίσαι κατὰ τοῦ ἐξανδραποδίσαντος τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν, ἵνα μὴ ἄδικον ἐκεῖνος προσαγορεύσῃ τὸν ἔλεον· ἀλλὰ μηχανᾶται πόρον καὶ φιλανθρωπίας γέμοντα καὶ δικαιοσύνῃ κεκοσμημένον. Αὐτὴν γὰρ ἑαυτῷ τὴν ἡττηθεῖσαν φύσιν ἑνώσας, εἰς τοὺς ἀγῶνας εἰσάγει καὶ παρασκευάζει τὴν ἧτταν ἀνακαλέσαι, καὶ τὸν κακῶς πάλαι νενικηκότα καταγωνίσασθαι* u. s. w. Gregor der Gr. Moral. XVII, 28.: *Quamvis propter naturam simplicem Dei fortitudo sapientia sit, Dominus tamen diabolum, quantum ad faciem spectat, non virtute sed ratione superavit.*

dadurch motivirte, Christus sey nicht blos von der Sünde, sondern auch von der Erbsünde frei gewesen, da er ohne die sinnliche Lust der Zeugung geboren war, durch welche der Teufel die Menschen in seiner Gewalt gefangen hielt. Durch das hiedurch begangene Unrecht verlor er, nach dem strengsten Begriffe der Gerechtigkeit, das von ihm bisher ausgeübte Recht [1]). 2. Der Teufel wurde auf dieselbe Weise besiegt,

1) Augustin a. a. O.: *Justissime igitur dimittere cogitur credentes in eum, quem injustissime occidit.* Geistreich wird dieß in dem ohne Zweifel pseudoaugustinischen Sermo de serpente aeneo et de virga Moysis (in der Bened. Ausg. der Werke Aug. Antw. 1700. Tom. V. P. II. S. 44. Sermo XXXII., sonst gewöhnlich De temp. Serm. CI.) so ausgedrückt: *Mors nisi a morte superari non poterat: ideo mortem Christus substituit, ut injusta mors justam vinceret mortem, et liberaret reos juste, dum pro eis occidebatur injuste,* d. h. der das Leben negirende Tod kann nur durch den Tod negirt werden: der Tod des Todes ist die Negation der Negation oder die Affirmation des Lebens. In dem gerechten Tod kommt der Tod zu seinem Recht, der ungerechte Tod aber hebt das Recht des Todes, die durch ihn gesezte Negation, wieder auf. Vgl. Leo den Gr. Serm. XXII, 3.: *Chirographum, quo nitebatur, excedit, ab illo iniquitatis exigens poenam, in quo nullam reperit culpam. Solvitur itaque letiferae pactionis malesuasa conscriptio, et per injustitiam plus petendi totius debiti summa evacuatur.* Sermo XLII.: *Merito ille captivorum amisit servitutem, dum nihil sibi debentis persequitur libertatem.* Wie sehr diese Vorstellung seit dem vierten Jahrhundert die am allgemeinsten cursirende war, beweist auch der Verfasser des den Werken des Ambrosius angehängten Commentars über die paulinischen Briefe (daher gewöhnlich Ambrosiaster genannt), wahrscheinlich nach Augustin Contra duas ep. Pelag. IV, 7., der um die Mitte des vierten Jahrh. lebende Diaconus der römischen Kirche Hilarius (vgl. Reiche über den Brief an die

wie er selbst den Menschen besiegt hatte, durch die Vermittlung des freien Willens. Wie er den Menschen dadurch besiegte, daß er ihn mit der freien Zustimmung seines eigenen Willens in seine Gewalt brachte, so wurde er auch wieder dadurch besiegt, daß Christus als Mensch durch die Kraft seines freien Willens ihm widerstund [1]). 3. Es wurde dem

---

Römer, Einl. S. 96. Neander Gesch. der chr. Rel. und Kirche. I. S. 281.). Die Worte des Apostels Röm. 8, 3.: *ut de peccato damnaret peccatum*, welche auch Leo der Gr. Serm. LXIX, 3. auf ähnliche Weise erklärt, werden so genommen: Indem Christus von der Sünde, d. h. dem Teufel, gekreuzigt wurde, sündigte die Sünde an dem Leibe des Erlösers, und die Schuld wegen dieser Sünde hatte die Folge, daß der Teufel seine Herrschaft über die Seelen, die er gefangen hielt, verlor. In demselben Sinne wird zu der Stelle Kol. 2, 14. 15. bemerkt: *Dum non peccando Salvator vincit peccatum, quod hominem tenebat obnoxium, insuper et ab eo occiditur innocens: sic crucifigitur peccatum — crux enim non Salvatoris mors est sed peccati. Innocens enim sic, qui occiditur, reos illos facit, a quibus occiditur. Peccatum autem principes et potestates intelligamus, quorum studio peccavit primus Adam — qui dum exspoliantur animabus, quas tenebant in captivitate, mortificantur.* Man vgl. hierüber, wie überhaupt über die Lehre Leo's, Griesbach's Opusc. acad. Vol. I. Dissert. historico-theologica locos collectos ex Leone Magno, Pontifice Romano, sistens. S. 98 f. 113 f. Auch gehört hieher Döderlein's Dissert. inaugur. vom J. 1774 u. 75.: De redemtione a potestate diaboli, insigni Christi beneficio, in den Opusc. acad. Jenae 1789., wo S. 143 f. noch einige andere Kirchenlehrer, bei welchen dieselbe Vorstellung sich findet, wie Nestorius, der Diaconus Ferrandus, Isidor von Hispalis, angeführt sind.

1) Leo Sermo XXII, 3.: *Non juste amitteret originalem generis humani servitutem, nisi de eo, quod subegerat,*

Teufel für die Menschen, die er aus der Knechtschaft, in welcher er sie hielt, frei lassen sollte, nicht blos ein entsprechendes, sondern selbst noch ein größeres und werthvolleres Lösegeld gegeben [1]). Alle diese Momente sollten das, zur Befreiung der Menschen aus der Gewalt des Teufels und zur Aufhebung der an ihn sie bindenden Schuld der Sünde befolgte, Verfahren als ein rechtlich vollkommen begründetes darstellen, allein schon mit diesem Momente hängt der dem Teufel gespielte Betrug so eng zusammen, daß der Gegensaz gegen den Begriff der Gewalt, um dessen Beseitigung es dieser Theorie hauptsächlich zu thun ist, nicht sowohl in den Begriff des Rechts, als vielmehr nur in den Begriff der List gesezt werden zu können scheint.

2. Der dem Teufel gespielte Betrug. Die Kirchenlehrer trugen kein Bedenken, die von Gott getroffene Veranstaltung zur Befreiung der Menschen aus der Gewalt der Sünde und des Todes geradezu mit diesem Namen zu bezeichnen [2]), und

---

vinceretur. Gregor in Evang. Luc. I. Hom. XVI, 2.: *Antiquus hostis in tribus se tentationibus erexit, quia hunc videlicet gula, vana gloria et avaritia tentavit: sed tentando superavit, quia sibi eum per consensum subdidit — sed iisdem modis a secundo homine vincitur, quibus primum hominem se vicisse gloriabatur, ut a nostris cordibus ipso aditu captus exeat, quo nos aditu intromissus tenebat.*

1) Gregor von Nyssa Orat. cat. c. 23.: *Τίνος ἂν ἀντηλλάξατο (ὁ ἐπικροτῶν ποιήσασθαι πᾶν ὅπερ ἂν ἐθέλοι λύτρον ἀντὶ τοῦ κατεχομένου λαβεῖν) τὸν κατεχόμενον, εἰ μὴ δηλαδὴ τῇ ὑψηλοτέρᾳ καὶ μείζονος ἀνταλλάγματος — τὰ μείζω τῶν ἐλαττόνων διαμειβόμενος;* Ambrosius Epist. LXXII. Ed. Ven. 1751. Tom. III. S. 1172.: *Pretium nostrae liberationis erat sanguis Christi, quod necessario solvendum erat ei, cui peccatis nostris venditi eramus.*

2) Gregor von Nyssa Orat. catech. c. 23.: *Ἀπατᾶται — ὁ προαπατήσας τὸν ἄνθρωπον.* Ambrosius Expos. in Evang.

um die Sache um so augenscheinlicher darzustellen, bedienten sie sich verschiedener bildlicher Vergleichungen, durch welche der im Begriffe der Versöhnung enthaltene Vermittlungsproceß sich immer mehr zu einem reich ausgestatteten, durch eine Reihe verschiedener Momente sich entwickelnden, Mythus gestaltete. Ja, der dem Teufel gespielte Betrug wurde bei Einigen sosehr die vorherrschende Idee, daß sie sogar die Menschwerdung aus dem Gesichtspunct eines Mittels zur Ausführung eines Betrugs, ohne welchen die Erlösung nicht hätte geschehen können, betrachteten. Voranging hierin Gregor von Nyssa, welcher es sich in seiner katechetischen Rede zur besondern Aufgabe machte, den künstlerischen Plan der göttlichen Oekonomie in seiner successiven Entwicklung darzulegen [1]). Er geht, wie schon bemerkt worden ist, von der Nothwendigkeit der Bezahlung eines Lösegelds an den Teufel aus, und sucht die Annahme desselben von Seiten des Teufels so viel möglich zu motiviren. Da bei dem Teufel die Wurzel der Bosheit die Selbstsucht ist, wie hätte er, argumentirt Gregor, für das, was er in seiner Gewalt hatte, etwas Geringeres annehmen sollen? Nur wenn er etwas Höheres und Werthvolleres zu erhalten hoffen konnte, etwas, was seinem Stolz neue Nahrung gab, konnte er sich zu einem solchen Tausche verstehen. Da er nun noch an niemand im

Luc. Lib. IV. Ed. Ven. T. IV. S. 827.: *Oportuit hunc fraudem diabolo fieri.* Leo der Gr. Serm. XXII, 4.: *Illusa est securi hostis astutia.*

1) Orat. catech. c. 22—26,: *Ταύτην τοίνυν τὴν δύναμιν καθορῶν ὁ ἐχθρὸς ἐν ἐκείνῳ, πλεῖον τοῦ κατεχομένου τὸ προκείμενον εἶδεν ἐν τῷ συναλλάγματι· τούτου χάριν αὐτὸν αἱρεῖται λύτρον τῶν ἐν τῇ τοῦ θανάτου φρουρᾷ καθειργμένων γενέσθαι. Ἀλλὰ μὴν ἀμήχανον ἦν γυμνῇ προσβλέψαι τῇ τοῦ θεοῦ φαντασίᾳ* u. s. w. Im Geiste dieses Pragmatismus entwickelt Gregor das *σοφὸν καὶ τεχνικὸν τῆς οἰκονομίας* bis zu dem, den Effect einer dramatischen Scene machenden, Hauptmoment.

ganzen Verlauf der Menschengeschichte so große Vorzüge wahrgenommen hatte, als an dem mit so hoher Wundermacht Ausgestatteten, so glaubte er in ihm noch mehr zu erhalten, als er schon hatte, und entschloß sich daher, ihn als Lösegeld für die zu nehmen, die in dem Gefängniß des Todes eingeschlossen waren. Hier dringt sich jedoch Gregor der Zweifel auf, wie der Teufel auch nur den Gedanken, sich Jesu zu bemächtigen, haben konnte, wenn er die Vorzüge, die ihn so lüstern nach ihm machten, als Eigenschaften der göttlichen Natur erkennen mußte? Darum sollte, wie Gregor die Sache sich weiter ausmahlte, die Ueberlistung des Teufels schon durch die Annahme des Fleisches eingeleitet werden, damit nicht der Anblick der nackten Gottheit den Teufel zurückschreckte. Hüllte sich die Gottheit in das Fleisch, sah der Teufel in Christus eine den übrigen Menschen verwandte Natur, dasselbe Fleisch, das er durch die Sünde in seine Gewalt gebracht hatte, so ließ er ihn zu sich herannahen, und der Anblick der in der Reihe der einzelnen Wunder successiv sich immer herrlicher entwickelnden göttlichen Macht erweckte in ihm nicht Furcht, sondern nur Begierde. Die Menschheit wurde so zur Lockspeise, und Gregor bedient sich daher selbst des Bildes, das Göttliche habe sich unter der Hülle unserer Natur verborgen, damit, nach der Weise lüsterner Fische, mit der Lockspeise des Fleisches zugleich auch die Angel der Gottheit verschlungen würde. Indem auf diese Weise das Leben dem Tode inwohnte, das Licht in die Finsterniß hereinleuchtete, mußte vor dem Licht und Leben sein Gegensaz verschwinden, und der Teufel wurde durch die ihm vorgehaltene Hülle des Menschen ebenso betrogen, wie er selbst den Menschen durch die Lockspeise der Lust zuerst betrogen hatte. Die Idee der Täuschung des Teufels ist in der neuen Wendung, die ihr Gregor von Nyssa gab, noch weiter ausgesponnen, als bei Origenes. Die Darstellung des Origenes läßt darin noch eine Lücke, daß sie nicht hin-

länglich erklärt, wie der Teufel es wagen konnte, sich des Erlösers zu bemächtigen. Zwar spricht Origenes auch schon davon, der Teufel sey, ohne es zu wissen, in das Nez des Kreuzes gefallen. Diese Vorstellung steht aber noch zu isolirt, und es geht aus der ganzen Darstellung nicht klar genug hervor, wie der Teufel so unwissend seyn konnte. Die Täuschung ist nicht fein genug angelegt, wenn dem Gedanken noch zu viel Raum gegeben wird, es sey dem Teufel unmittelbar um das Göttliche in Christus zu thun gewesen. Der ganze Verlauf der Sache ist unstreitig weit besser motivirt, wenn auch schon die Menschwerdung selbst in die Sphäre des Betrugs, der dem Teufel gespielt werden sollte, gezogen wird. Auf der andern Seite aber verwickelt sich ebendadurch die hier gegebene Darstellung in sich selbst, und der Mangel an Zusammenhang, der sich uns schon bei Origenes zwischen der Voraussezung eines mit dem Teufel eingegangenen Vertrags und der Idee einer Täuschung desselben zeigte, trit hier um so auffallender hervor. Aus Rücksicht auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit betrachtet Gregor von Nyssa die durch den Tod Jesu geschehene Erlösung aus dem Gesichtspunct eines ἀντάλλαγμα. Zum Begriff eines ἀντάλλαγμα aber gehört es, daß man das, was man durch dasselbe erhält, mit dem Bewußtseyn erhält, man erhalte etwas, worauf man an sich kein Recht hat, gegen etwas anderes, in dessen rechtmäßigem Besiz man ist. Wie konnte aber der Teufel dieses Bewußtseyn haben, wenn die Menschheit, in die sich die Gottheit hüllte, ihn auf die Meinung bringen sollte, es sey ein Fleisch derselben Art, wie dasjenige, das er durch die Sünde in seine Gewalt gebracht hatte? Glaubte er ein Recht darauf zu haben, so konnte er es nicht zugleich als etwas betrachten, wofür er auf ein anderes Recht verzichten sollte [1]. Nur an

1) Der Widerspruch trit klar hervor in den Worten Gregor's:

sich, vom Standpunct Gottes aus, konnte das im Tode Jesu dem Teufel Gegebene als ein Ersaz für etwas anderes angesehen werden, aber eben dieses Einseitige schließt der Begriff des ἀντάλλαγμα von selbst aus. Daher ist es gewiß, wenn man einmal dem Betrug, durch welchen der Teufel getäuscht worden seyn soll, einen so großen Spielraum gestattet, weit consequenter, mit Leo dem Gr. und Gregor dem Gr. von dem Begriffe eines ἀντάλλαγμα und allem, was damit zusammenhängt, abzusehen, und die Menschheit, unter welche sich die Gottheit des Erlösers verbarg, ohne eine solche Nebenrücksicht, als die täuschende Hülle zu betrachten, durch welche der, einen solchen Betrug nicht ahnende, Feind überlistet werden sollte. Für diesen Zweck also mußte der Erlöser als Mensch geboren werden, und von der Kindheit bis zum Kreuzestod alle Stufen des menschlichen Daseyns durchlaufen, um nicht sogleich als nackter Gott in seiner wahren Gestalt erkannt zu werden [1]. Um so größer

Ἀλλὰ μὴν ἀμήχανον ἦν, γυμνῇ προσβλέψαι τῇ τοῦ θεοῦ φαντασίᾳ μὴ σαρκός τινα μοῖραν ἐν αὐτῷ θεωρήσαντα, ἣν ἤδη διὰ τῆς ἁμαρτίας κεχείρωτο. Διὰ τοῦτο περικεκάλυπται τῇ σαρκὶ ἡ θεότης, ὡς ἂν πρὸς τὸ σύντροφόν τε καὶ συγγενὲς αὐτῷ βλέπων μὴ πτοηθείη τὸν προσεγγισμὸν τῆς ὑπερεχούσης δυνάμεως, καὶ τὴν ἠρέμα διὰ τῶν θαυμάτων ἐπὶ τὸ μεῖζον διαλάμπουσαν δύναμιν κατανοήσας ἐπιθυμητὸν μᾶλλον ἢ φοβερὸν εἶναι νομίσῃ. Und doch sollte es ein *ἀντάλλαγμα* seyn, cap. 24.: *Ὡς ἂν εὔληπτον γένοιτο τῷ ἐπιζητοῦντι ὑπὲρ ἡμῶν τὸ ἀντάλλαγμα, τῷ προκαλύμματι τῆς φύσεως ἡμῶν ἐνεκρύφθη τὸ θεῖον, ἵνα κατὰ τοὺς λίχνους τῶν ἰχθύων τῷ δελέατι τῆς σαρκὸς συναποσπασθῇ τὸ ἄγκιστρον τῆς θεότητος.*

1) Leo der Gr. Serm. XXII, 4.: *Cum igitur misericors omnipotensque Salvator ita susceptionis humanae moderaretur exordia, ut virtutem inseparabilis a suo homine deitatis per velamen nostrae infirmitatis absconderet: illusa est securi hostis astutia, qui nativitatem pueri, in salutem generis humani procreati, non aliter sibi*

war daher die Täuschung, als endlich der entscheidende Moment eintrat, für welchen das ganze Leben des Erlösers nur

---

quam omnium nascentium putavit obnoxiam — omnem postremo in ipsum vim furoris sui effudit, omnia tentamentorum genera percurrit, et sciens quo humanam naturam infecisset veneno, nequaquam credidit primae transgressionis exsortem, quam tot documentis didicit esse mortalem. Perstitit ergo improbus praedo et avarus exactor in eum, qui nihil ipsius habebat, insurgere, et dum vitiatae originis praejudicium generale persequitur, chirographum, quo nitebatur, excedit. Gregor der Gr. sagt zwar Moral. XXXIII. c. 7. (über Hiob c. 40.): *Et quidem Behemoth iste* (der Teufel) *filium Dei incarnatum noverat, sed redemtionis nostrae ordinem nesciebat. Sciebat enim, quod pro redemtione nostra incarnatus Dei filius fuerat, sed omnino quod idem redemtor noster illum moriendo transfigeret, nesciebat.* Dieß wäre die Vorstellung des Origenes und Augustin. Der Teufel kannte zwar Jesum als Sohn Gottes, täuschte sich aber in der Voraussezung, daß er ihn in seine Gewalt bringen könne, weil er in ihm zugleich einen Menschen sah, worin jedoch an sich noch nicht liegt, daß der Erlöser nur für den Zweck der Täuschung Mensch wurde. Allein Gregor sagt doch zugleich: *Quis nesciat, quod in hamo esca ostenditur, aculeus occultatur? Esca enim provocat, ut aculeus pungat. Dominus itaque noster, ad humani generis redemtionem veniens velut quendam de se in necem diaboli hamum fecit. Assumsit enim corpus, ut in eo Behemoth iste quasi escam suam mortem carnis appeteret.* Der Leib ist demnach doch nur dazu angenommen, um den Teufel zu täuschen, die Menschwerdung wäre also nicht erfolgt, wenn sie nicht das Mittel der Täuschung gewesen wäre. Auch wenn der Teufel den Erlöser zuvor schon als Sohn Gottes kannte, war die Täuschung dieselbe, sofern er die Menschheit für das Mittel hielt, ihn festzuhalten, ohne die Menschwerdung aber hätte der Zweck der

die Einleitung seyn sollte. Die Bedeutung dieses Moments hat Gregor der Gr. besonders dadurch hervorgehoben, daß er den Teufel mit dem Leviathan verglich und ihn, gleich einem Fisch, von dem Erlöser mit dem Hamen gefangen werden ließ. Die Menschheit war die verführerische Lockspeise, in welche der Verführer des Menschengeschlechts hineinbiß, die mit der Menschheit verbundene Gottheit aber der verborgene Stachel, welcher ihn durchbohrte. Indem er nach dem Unsterblichen griff, um ihn zu tödten, verlor er die Sterblichen, die er in seiner Gewalt hatte. Darum läßt ihn Johannes von Damaskus, gleich dem Saturn der heidnischen Fabelwelt, alles, was er verschlungen hatte, wieder von sich geben, als er verschlingend die Lockspeise des Leibes von dem Hamen der Gottheit ergriffen und den unsündlichen und lebendig machenden Leib schmeckend, selbst zu Grunde gerichtet ward. So läuft das so glücklich gewählte Bild in verschiedenen Formen fort, bis auf Peter den Lombarden, welcher den stolzen Leviathan Gregor's nicht blos, wie Isidor von Sevilla, in einen in der Schlinge gefangenen Vogel, sondern sogar in eine Maus verwandelte, für welche der Erlöser in seinem Kreuze die Mausfalle stellte [1]).

Täuschung nicht erreicht werden können. Für welchen andern Zweck wurde er also Mensch, da er doch nur als Erlöser erscheinen konnte?

1) Gregor der Gr. a. a. O. Joh. von Dam. Περὶ τῆς ὀρθοδ. πίς. III, 1. 27. Isidor von Sev. Sent. I, 14. (*illusus est diabolus morte domini quasi avis.* Das Uebrige nach Greg. d. Gr.) Petrus Lomb. Sent. Libr. III. Dist. 19.: *Quid fecit redemtor captivatori nostro? Tetendit ei muscipulam crucem suam: posuit ibi, quasi escam, sanguinem suum.* — Zuletzt wurde sogar, was hier nur als ein weiterer Beweis dafür noch angeführt werden mag, wie sehr diese ganze Vorstellung dem Geiste jener Zeit zusagte, der schon von den Marcioniten dialogisirte Rechtsstreit zwischen

Die Idee des Betrugs, durch welchen der Teufel überlistet werden sollte, ist nun zwar so vollständig, als möglich, ausgeführt, was ist aber dadurch gewonnen? Daß sich die Voraussezung eines, der göttlichen Gerechtigkeit entsprechenden, ἀντάλλαγμα nicht festhalten läßt, ist schon gezeigt, aber auch die Absicht, das Werk der Erlösung im Gegensaz gegen die Art und Weise, wie der Teufel die Menschen verführt hatte, auf einem der Gottheit würdigeren Wege geschehen zu lassen, wird nicht erreicht, und die Kirchenlehrer, welchen diese Vorstellung am meisten einleuchtete, können

---

Christus und dem Teufel (man vgl. die chr. Gnosis S. 273.) als Gegenstand eines Fastnachtsspiels bearbeitet in der im fünfzehnten Jahrhundert erschienenen Schrift: Reverendi patris domini Jacobi de Theramo Compendium perbreve consolatio peccatorum nuncupatum et apud nonnullos Belial vocitatum, ad Papam Urbanum sextum conscriptum. Impressum est fol. anno Mccccl xxxiiij. Die teutsche Uebersezung hat den Titel: Belial, zu deutsch, Ein gerichtz handel zwischen Belial hellischem Verweser, als kleger einem tail vnnd Jesu Christo, hymmelischen got, antwurter, anderm teile, Also, obe Jhesus dem hellischen Fürsten rechtlichen die helle zerstöret, beraubet, vnn die teufel darin gebunden habe, etc. Alles mit clag, antwurt, widerred, appellierung, rechtsazung etc. Strasb. MD.viij. Döderlein, dessen oben (S. 72.) erwähnter Abhandlung ich diese Notiz verdanke, bemerkt darüber: *Nihil magis festivum atque ludicrum somniari poterit legive, quam Johannis de Teramo, qui sec. XV. scripsit, libellus: Belial. Hic enim causam Jesum inter atque diabolum quasi coram foro divino agitatam recenset. Sistitur tribunal: apparent partes: litem movent: testes vocantur in subsidium: traduntur libelli accusatorii ac defensorii: denique judicis sententia Belial ut reus condemnatur, petitis quoque e jure Justinianeo et Canonico rationibus.*

selbst das Geständniß nicht zurückhalten, daß der erste Betrug nur mit einem andern erwiedert worden sey. Betrogen wurde, sagt ja Gregor von Nyssa ohne Umschweif, durch die täuschende Hülle des Menschen derjenige, der die Menschen durch die Lockspeise der Lust zuerst betrogen hatte. Und wenn nun auch, um den nachtheiligen Consequenzen dieses Betrugs zu begegnen, an den Zweck des zweiten Betrugs erinnert wird, daß er, was der erste zur Folge hatte, zum Bessern umgeändert, daß, wie der Teufel zum Verderben der Natur seinen Betrug begangen, so der Gerechte, Gute und Weise zum Heil des in's Verderben Gefallenen des Betrugs sich bedient habe, und zwar nicht blos zum Besten des Verführten, sondern sogar des Urhebers der Verführung selbst [1]), so ist dieß doch nichts anders, als ein Versuch, das schlechte Mittel durch den guten Zweck zu rechtfertigen. Es droht hier aber dem christlichen Glauben eine noch größere Gefahr. Das Werk der Erlösung kann, wie es hier gedacht wird, nicht ohne einen Betrug geschehen seyn. Die Annahme eines Betrugs ist dieser Theorie in ihren verschiedenen Modificationen so wesentlich, daß auch diejenigen Kirchenlehrer, die mehr den Begriff der Gerechtigkeit hervorheben und den geschehenen Betrug wenigstens nicht ausdrücklich erwähnen, eine solche Voraussezung nicht umgehen können, indem der Teufel den Erlöser immer nur scheinbar, oder nur mit dem Erfolg,

1) Gregor von Nyssa a. a. O. c. 26.: Ὁ δὲ σκόπος τῶν γιγνομένων ἐπὶ τὸ κρεῖττον τὴν παραλλαγὴν ἔχει· ὁ μὲν γὰρ ἐπὶ διαφθορᾷ τῆς φύσεως τὴν ἀπάτην ἐνήργησεν, ὁ δὲ δίκαιος ἅμα καὶ ἀγαθὸς καὶ σοφὸς ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ καταφθαρέντος τῇ ἐπινοίᾳ τῆς ἀπάτης ἐχρήσατο, οὐ μόνον τὸν ἀπολωλότα διὰ τούτων εὐεργετῶν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὸν ἀπώλειαν καθ᾽ ἡμῶν ἐνεργήσαντα. Das Leztere bezieht sich darauf, daß Gregor von Nyssa, nach dem Vorgang des Origenes, eine endliche Rückkehr zur ursprünglichen Vollkommenheit auch für den Teufel hoffte.

ihn gegen seine Vorstellung sich sogleich wieder entrissen zu sehen, in seine Gewalt bekommen haben kann. Führt nun aber, wie gezeigt worden ist, die Voraussezung eines Betrugs darauf zurück, daß schon die Menschwerdung für den Zweck des Betrugs geschah, in der Absicht, den Teufel durch die Hülle des Fleisches zu täuschen, wie doketisch wird die ganze Erscheinung des Erlösers? Nicht deswegen also, weil der Erlöser, um die Menschen zu erlösen, selbst wahrer und wirklicher Mensch seyn mußte, ist er Mensch geworden, sondern nur, um den Teufel, mit welchem der Zweck der Erlösung in einen so wesentlichen und nothwendigen Zusammenhang gesezt wird, durch das täuschende Blendwerk der Menschheit zu überlisten. Ist dieß etwas anderes, als die Lehre der Gnostiker, daß der Erlöser nur deswegen in der Gestalt eines menschlichen Körpers erschienen sey, weil er ohne eine sichtbare Gestalt, die ihm wenigstens den äusseren Schein eines gewöhnlichen Menschen gab, in der Sinnenwelt zur Erlösung der Menschen nicht hätte wirken können? Müssen sich daher hier nicht auch sogleich alle jene Einwendungen aufdringen, durch welche die Kirchenlehrer selbst ein solches, auf Unwahrheit und Täuschung beruhendes, Christenthum widerlegt haben? Ist Christus nicht wahrer und wirklicher Mensch, so ist er auch nicht wahrer Erlöser, wahrer und wirklicher Mensch ist er aber nicht, wenn er nicht an sich, sondern nur in der Absicht einer Täuschung, also nur zum Schein, Mensch geworden ist. Es gibt kaum einen andern Punct, wo sich uns der tief eindringende Zusammenhang des gnostischen Doketismus mit dem ganzen Entwicklungsgange des Dogma's in der alten Kirche so klar zu erkennen gibt, wie hier. Man würde sich eine sehr unrichtige Vorstellung machen, wenn man den Einfluß des gnostischen Doketismus nur nach seiner äusseren Erscheinung, nach der größern oder geringern Zahl derer, die in der Reihe der Gnostiker aufgeführt werden, beurtheilen wollte. So klar und treffend die

Kirchenlehrer das Falsche und Richtige des gnostischen Doketismus durchschauten, wenn er in einer extremen Erscheinung ihrem christlichen Bewußtseyn gegenübertrat, so sehr war doch, ohne daß sie selbst es sich bewußt waren, ihre ganze Denk- und Anschauungsweise noch in dem Doketismus des Heidenthums befangen, welcher sie in den wichtigsten Momenten der Entwicklung des christlichen Dogma's immer wieder auf einen Punct führte, auf welchem sich ihnen die Wahrheit in Täuschung, der tiefe Ernst der Wirklichkeit in das leichte Spiel der Täuschung aufzulösen drohte. Wie die gnostische Häresis vor allem Geist und Materie nicht zur realen Wirklichkeit der bestehenden Weltordnung zu vereinigen wußte, so wollte dem orthodoxen Dogma das Göttliche und Menschliche nicht zu einer lebendigen Einheit zusammengehen. Das Göttliche schwebt immer noch, wie ein bloßes Phantasma einer substanzlosen Gestalt, gleich den bildlichen Gestalten der heidnischen Religion, über dem Menschlichen, es hat immer noch nicht den Weg gefunden, auf welchem es zur wahren Realität des menschlichen Daseyns gelangen kann, und läßt daher nur seinen täuschenden Widerschein in dasselbe hereinfallen.

3. Die Nothwendigkeit der auf diesem Wege bewirkten Erlösung. Können die Menschen nicht anders, als vermittelst einer Täuschung des Teufels, aus der Gewalt desselben befreit werden, so ergibt sich die darauf gebaute Theorie nach den verschiedenen Momenten, auf welchen sie beruht, als eine nothwendige. Um die Menschen zu erlösen, mußte der Erlöser selbst Mensch seyn, als bloßer Mensch aber, ohne zugleich Gott zu seyn, hätte er sie nicht erlösen können. Ebenso wenig aber hätte er als bloßer Gott Erlöser seyn können. Um den Teufel für den Zweck der Erlösung zu täuschen, mußte er nicht blos Gott, sondern zugleich Mensch seyn. Der Begriff der Erlösung schließt von selbst auch die Nothwendigkeit der gottmenschlichen Natur des Erlösers in

sich [1]). Diese Nothwendigkeit wird jedoch von den Kirchenlehrern nur als eine relative, nicht als eine absolute erkannt. Für nothwendig erklären sie die auf diesem Wege bewirkte Erlösung nur, sofern sie ihnen die der göttlichen Gerechtigkeit am meisten entsprechende zu seyn scheint, wodurch jedoch die Voraussezung nicht ausgeschlossen seyn soll, daß Gott vermöge seiner Allmacht und Weisheit die Menschen auch auf eine andere Weise hätte erlösen können [2]). Diese Urtheile

---

1) Aus dem Begriffe des Lösegelds leitet Basilius der Gr. Hom. in Ps. XLVIII, 3. die Nothwendigkeit eines gottmenschlichen Erlösers ab: *Λύτρων ὑμῖν χρεία πρὸς τὸ εἰς τὴν ἐλευθερίαν ἐξαιρεθῆναι, ἣν ἀφηρέθητε νικηθέντες τῇ βίᾳ τοῦ διαβόλου, ὃς ὑποχειρίους ὑμᾶς λαβὼν οὐ πρότερον τῆς ἑαυτοῦ τυραννίδος ἀφίησι, πρὶν ἄν τινι λύτρῳ ἀξιολόγῳ πεισθεὶς ἀνταλλάξασθαι ὑμᾶς ἕληται. Δεῖ οὖν τὸ λύτρον μὴ ὁμογενὲς εἶναι τοῖς κατεχομένοις, ἀλλὰ πολλῷ διαφέρειν τῷ μέτρῳ, εἰ μέλλοι ἑκὼν ἀφήσειν τῆς δουλείας τοὺς αἰχμαλώτους.* Vgl. Klose, Basilius der Große, nach seinem Leben und seinen Lehren. 1835. S. 65. Am einfachsten hat Petrus Lombardus, welchen ich, wie ich schon bemerkt habe, als das lezte Glied in der Reihe der, diese Theorie fortbildenden, Theologen betrachte, beide Momente zusammengefaßt Sent. III. dist. 19.: *Factus est ergo homo mortalis, ut moriendo diabolum vinceret. Nisi enim homo esset, qui diabolum vinceret, non juste sed violenter homo et tolli videretur, qui se illi sponte subjecit. Sed si eum homo vicit, jure manifesto hominem perdidit, et ut homo vincat necesse est, ut Deus in eo sit, qui eum a peccatis immunem faciat. Si enim per se homo esset, vel angelus in homine facile peccaret, cum utramque naturam per se constet cecidisse. Ideo Dei filius hominem passibilem sumsit, in quo et mortem gustavit, quo coelum nobis aperuit, et a servitute diaboli, id est, a peccato (servitus enim diaboli peccatum est) et a poena redemit.*

2) Die beiden Gregore behaupten, daß der Erlöser durch seinen bloßen Willen die Menschen hätte erlösen können. Gregor

selbst solcher Kirchenlehrer, welche, wie namentlich Augustin, in dem Werke der Erlösung ganz besonders den Begriff der

---

von Nazianz Orat. IX. S. 157.: *Ἄνθρωπος ἐγένετο δι' ἡμᾶς — καὶ ἤχθη εἰς θάνατον — ὁ σωτὴρ, καὶ τῷ θελήματι μόνον, ὡς θεὸς, σῶσαι δυνάμενος, ἐπεὶ καὶ τὰ πάντα προστάγματι συνεςήσατο.* Gregor von Nyssa fragt Orat. catech. c. 17.: *Τί ὀχὶ θελήματι μόνῳ τὸ κατὰ γνώμην ποιεῖ, ἀλλ' ἐκ περιόδε τὴν σωτηρίαν ἡμῖν κατεργάζεται;* und antwortet, auch die Kranken schreiben ja den Aerzten die Art ihrer Behandlung nicht vor. Dieselbe Ansicht wird vom Athanasius (Contra Arian. Orat. II. c. 68.: *ἠδύνατο καὶ μηδ' ὅλως ἐπιδημήσαντος αὐτῦ μόνον εἰπεῖν ὁ θεὸς, καὶ λῦσαι τὴν κατάραν, ἀλλὰ σκοπεῖν δεῖ τὸ τοῖς ἀνθρώποις λυσιτελῦν, καὶ μὴ ἐν πᾶσι τὸ δυνατὸν τῦ θεῦ λογίζεσθαι*), Theodoret (Graecar. affection. curatio, Disput. I. Opp. Theod. ed. Schulze. Hal. 1772. T. IV. S. 876.: *ῥᾶςον μὲν γὰρ ἦν αὐτῷ καὶ δίχα τῦ τῆς σαρκὸς προσκαλύμματος πραγματεύσασθαι τῶν ἀνθρώπων τὴν σωτηρίαν, καὶ βελήσει μόνῃ καταλῦσαι τῦ θανάτε τὴν δυναςείαν, καὶ τὴν τότε μητέρα τὴν ἁμαρτίαν φρῦδον παντελῶς ἀποφῆνασθαι, καὶ τὸν παμπονηρὸν δαίμονα τὴν ταύτην ὠδίνοντα ἐξελάσαι τῆς γῆς, καὶ καταπέμψαι τῷ ζόφῳ, ᾧ γε μικρὸν ὕςερον αὐτὸν παραδώσειν ἠπείλησεν. Ἀλλ' ὐκ ἐβελήθη τὴν ἐξεσίαν ἀλλὰ τῆς προνοίας ἐπιδεῖξαι τὸ δίκαιον.*), besonders aber auch von Augustin ausgesprochen, welcher sich sehr gegen eine, die göttliche Weisheit und Macht beschränkende, Ansicht der Erlösung erklärt. Vgl. De agone Christi c. 10.: ***Stulti sunt, qui dicunt: non poterat sapientia Dei aliter homines liberare, nisi susciperet hominem et nasceretur ex femina et a peccatoribus omnia pateretur.*** De Trin. XIII, 10.: ***Eos itaque, qui dicunt, itane defuit Deo modus alius, quo liberaret homines a miseria mortalitatis hujus, ut unigenitum filium, Deum sibi coaeternum, hominem fieri vellet, induendo humanam naturam et carnem, mortalemque factum mortem perpeti*** (es scheint, solche Einwürfe seyen damals öfters gemacht worden), ***parum est sic refellere, ut istum modum, quo nos per mediatorem Dei et ho-***

Gerechtigkeit hervorhoben, sind bei der Würdigung ihrer Theorie nicht zu übersehen, da sie hiemit selbst die Subjectivität des Standpuncts aussprechen, auf welchem sie stehen. Ihre Theorie ging zwar aus dem Bewußtseyn hervor, daß die thatsächliche Wahrheit der Erlösung nur als ein, durch den Begriff der Versöhnung bedingter, Vermittlungsproceß begriffen werden könne, indem sich ihnen aber der logische Proceß des Begriffs in den Verlauf einer mythischen Geschichte verwandelte, konnte sich ihnen auch das Bewußtseyn der subjectiven Willkür, auf welcher ihre ganze Ansicht beruhte, nicht verbergen, und wir kommen daher auch von diesem Puncte aus auf dasselbe Resultat, auf welches die Idee der Täuschung des Teufels in ihrer Consequenz führt. Der Inhalt des christlichen Glaubens stellt sich nicht in seiner objectiven Wahrheit und Nothwendigkeit, sondern als bloße Sache der subjectiven Vorstellung und Einbildung, dar. Ist es nicht nothwendig, sondern, wenn auch schicklich und Gottes würdig, doch nur zufällig, daß Gott gerade auf diese Weise die Erlösung der Menschen bewirkte, hätte sie auch ohne eine solche Vermittlung durch einen bloßen Willensact Gottes bewirkt werden können, so ist auch das Bewußtseyn der mit der Erscheinung des Erlösers, als des Gottmenschen, gegebenen Einheit des Göttlichen und Menschlichen ein blos zufälliges, das der Mensch eben so gut haben als nicht haben kann, und die objective Realität des christlichen Glaubens

minum hominem Christum Jesum Deus liberare dignatur, asseramus bonum, et divinae congruum dignitati, verum etiam ut ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta aequaliter subjacent, sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse nec esse oportuisse. Quid enim tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram — quam ut demonstraretur nobis, quanti nos penderet Deus, quantumque diligeret?

löst sich, solange der Begriff fehlt, der sie hält und trägt, nur in subjectiven Schein auf.

So tief die hiemit vollständig dargelegte Theorie in dem dogmatischen Bewußtseyn der alten Kirche begründet war, wie die große Zahl der ihr anhängenden bedeutenden Kirchenlehrer, und der lange Zeitraum beweist, in welchem sie wenigstens die überwiegend vorherrschende war, so begann doch zugleich auch das Bewußtseyn der Momente sich zu entwickeln, durch welche sie mehr und mehr ihr dogmatisches Ansehen verlieren mußte. Wir müssen daher hier theils auf das Bedenkliche und Anstößige, das wenigstens Einzelne an der dem Teufel in dem Werke der Erlösung gegebenen Bedeutung fanden, theils auf die Vorstellungen Rücksicht nehmen, welche, obgleich sie noch in keinem Gegensaz zu der herrschenden Theorie erscheinen, sondern ihr vielmehr harmonisch zur Seite gehen, doch schon damals einer wesentlich divergirenden Richtung sich zuwandten.

Das Bedenkliche und Anstößige, das eine solche Erlösungs- und Versöhnungstheorie für das christliche Bewußtseyn mancher haben mußte, ist von keinem Kirchenlehrer stärker und entschiedener ausgesprochen worden, als von Gregor von Nazianz. Er versichert [1]), die von den meisten noch so we-

1) Orat. XLII. Opp. ed. Colon. 1690. T. I. S. 691 f. — *Εἰ μὲν τῷ πονηρῷ, φεῦ τῆς ὕβρεως! εἰ μὴ παρὰ τȣ̃ θεȣ̃ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν θεὸν αὐτὸν λύτρον ὁ λῃςὴς λαμβάνει, καὶ μισθὸν ȣ̎τως ὑπερφυῆ τῆς ἑαυτȣ̃ τυραννίδος, δι᾽ ὃν καὶ ἡμῶν φείδεσθαι δίκαιον ἦν· εἰ δὲ πατρὶ, πρῶτον μὲν πῶς; ȣ̓χ ὑπ᾽ ἐκείνȣ γὰρ ἐκρατȣ́μεθα.* Vgl. Ullmann Greg. von Naz. der Theol. 1825. S. 455 f. Ohne Zweifel geschah es hauptsächlich mit Rücksicht auf die bedeutende theologische Auctorität Gregors von Nazianz, daß der Monophysite Stephanus Gobarus in dem Werke, in welchem er entgegengesezte Lehrmeinungen sammelte, auch die Frage als ein, von den Vätern auf verschiedene Weise gelöstes, Problem aufstellte: ob Christus das *λύτρον* Gott

nig beachtete Thatsache und Lehre des christlichen Glaubens zum Gegenstand einer sehr ernsten Untersuchung gemacht zu haben, und legt die Ueberzeugung, die sich ihm ergab, in der Antwort auf die Frage dar: „Wem ist das für uns vergossene Blut und um wessen willen vergossen worden, das große und berühmte des Gottes, der Hoheprìester und Opfer zugleich war? Denn wir waren ja in der Gewalt des Argen, da wir unter die Sünde verkauft waren und dafür die Lust zum Bösen empfangen hatten. Wenn aber das Lösegeld niemand anders gehört, als dem, der uns in seiner Gewalt hatte, so frage ich, wem es bezahlt wurde, und aus welcher Ursache? Wurde es dem Argen bezahlt, welch ein tollkühner Gedanke ist es, daß der Räuber nicht blos von Gott ein Lösegeld erhält, sondern Gott selbst als Lösegeld, und einen so überschwänglichen Lohn seiner Tyrannei, vermöge dessen es billig war, auch uns zu verschonen. Wurde es aber dem Vater bezahlt, so frage ich zuerst wie? Denn der Vater hielt uns ja nicht in seiner Gewalt. Und dann, wie läßt es sich denken, daß am Blute des Eingebornen der Vater sein Wohlgefallen hatte, da er ja nicht einmal den Isaak annahm, als er ihm von seinem Vater dargebracht wurde, sondern das Opfer vertauschte, indem er statt des Opfers eines vernünftigen Wesens einen Widder gab? Oder ist nicht klar, daß es der Vater nahm, ohne es zu verlangen oder zu bedürfen, sondern nur um der göttlichen Heilsordnung willen, und weil durch das Menschliche des Gottes der Mensch geheiligt werden mußte, damit er selbst uns befreie, indem er den Tyrannen mit Gewalt überwand, und uns durch die Ver-

---

oder dem Teufel, gegeben habe. Photius Bibl. cod. 232.: *Ὅτι λύτρον ἀντὶ τȣ̃ κατεχομένȣ ἀνθρώπȣ τῷ ἐχθρῷ τὸ οἰκεῖον ὁ σωτὴρ ἔδωκεν αἷμα, τȣ̃ ἐχθρȣ̃ τȣ̃το αἱρησαμένȣ, καὶ τὸ ἀντικείμενον, ὡς ȣ̓χὶ τῷ ἐχθρῷ, ἀλλὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ προσήνεγκε τȣ̃το.*

mittlung des Sohns zu sich zurückführe?" Es ist hier sehr deutlich zu sehen, wie wenig man noch für die Beziehung des Versöhnungstodes auf die Idee der Gottheit einen befriedigenden Anknüpfungspunct zu finden wußte. Indem man sich unter der Erlösung nur die Befreiung aus der Gewalt eines andern dachte, und ebendarum von der mythischen Vorstellung eines Kampfes entgegengesezter Mächte sich nicht trennen konnte, mußte man auch dem Erlösungsact eine nothwendige Beziehung auf den Teufel geben, und die Aufgabe war nicht, das Verhältniß der mit der Sünde verbundenen Schuld zur Idee der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit zu untersuchen, sondern nur zu erklären, wie die Macht, die der Teufel durch die Sünde der Menschen erhalten hatte, wieder aufgehoben worden sey. Der Begriff der Versöhnung war also eigentlich noch nicht zum dogmatischen Bewußtseyn gekommen, sondern nur der Begriff der Erlösung, sofern die Erlösung zunächst nur das äusserlich Thatsächliche ist, Befreiung aus der Gewalt eines andern, der Gewalt des Teufels, welcher, wie ein selbstständiger Herrscher, mit seinem Reiche dem göttlichen Reiche gegenüberstund, für welches der ihm ursprünglich angehörende Mensch wieder gewonnen werden sollte. Das nur in der Idee der Gottheit auszugleichende Verhältniß der beiden einander gegenüberstehenden Begriffe, Schuld und Versöhnung, stellt sich noch in der göttlichen Anschauung zweier feindlicher Reiche dar, welcher Vorstellung gemäß daher auch die Erlösung nur als ein Kampf zwischen diesen beiden Mächten gedacht werden konnte. Wie anstößig und wie unvereinbar mit der Idee der Gottheit die dem Teufel eingeräumte selbstständige Macht seyn mußte, wurde man sich erst dann bewußt, als man hieraus die Folgerung zu ziehen sich genöthigt sah, daß der Teufel, um die Menschen frei zu lassen, den Erlöser selbst, sey es auch nur für einen Moment, in seine Gewalt bekommen haben müsse. Darum sollte nun das Lösegeld nicht dem Teufel, sondern Gott bezahlt seyn,

ungeachtet man sich über das Eine so wenig, als über das Andere, genügende Rechenschaft geben konnte. Warum sollte es Gott bezahlt seyn, wenn doch Gott, da er uns nicht in seiner Gewalt hatte, auch keines Lösegelds bedurfte, und warum sollte es dem Teufel nicht bezahlt seyn, wenn er es doch allein war, in dessen Gewalt die Menschen sich befanden? Man kann sich daher nicht wundern, daß auch solche Kirchenlehrer, welchen die gangbare Erlösungstheorie schon so großes Bedenken erregt hatte, doch immer wieder zu ihr hingezogen wurden. Derselbe Gregor, welchem das dem Teufel bezahlte Lösegeld ein so unerträglicher, verabscheuungswürdiger Gedanke war, läßt dennoch auch wieder auf dieselbe Weise, wie sein Namensbruder, Gregor von Nyssa, den Teufel von dem Erlöser durch die vorgehaltene Lockspeise des Fleisches getäuscht werden [1]). Auf der andern Seite hatte nun aber doch das noch so schwankende dogmatische Bewußtseyn durch den reger gewordenen Zweifel einen Impuls erhalten, der es nöthigte, die Beziehung des Erlösungstodes auf den Teufel nicht für die ausschließliche zu halten, sondern auch der entgegengesezten Beziehung auf Gott irgendwie in sich Raum zu geben. Wenn Gregor von Nazianz über die leztere Beziehung sich zunächst noch so ausdrückt, das Blut des Erlösers sey dem Vater, obgleich er es weder verlangte, noch desselben bedurfte, um der göttlichen Heilsordnung willen (*διὰ τὴν οἰκονομίαν*) als Lösegeld gegeben worden, so gibt sich hier das Unbestimmte und Unklare dieser Vorstellung, die man demungeachtet nicht zurückzuweisen vermochte, der Mangel

1) Gregor von Naz. Orat. XXIX. S. 631.: *Ἐπειδὴ ᾤετο ἀήττητος εἶναι τῆς κακίας ὁ σοφιςὴς, θεότητος ἐλπίδι δελεάσας ἡμᾶς, σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται, ἵν᾽ ὡς τῷ Ἀδὰμ προσβαλὼν τῷ θεῷ περιπέσῃ, καὶ ὅτως ὁ νέος Ἀδὰμ τὸν παλαιὸν ἀνασώσηται, καὶ λυθῇ τὸ κατάκριμα τῆς σαρκὸς, σαρκὶ τȣ͂ θανάτȣ θανατωθέντος.*

eines sie vermittelnden Begriffs, sehr deutlich zu erkennen. Allein schon Johannes von Damascus, welcher, wie in Anderem, so auch hierin ganz besonders Gregor dem Theologen folgt, und mit demselben Abscheu die Vorstellung verwirft, daß dem Tyrannen das Blut des Herrn habe dargebracht werden sollen, weiß die ihr gegenübergestellte Behauptung, daß der Erlöser vielmehr sich selbst dem Vater zum Lösegeld für uns dargebracht habe, durch den Saz zu begründen: „da wir ihm gesündigt haben, so habe er auch für uns das Lösegeld übernehmen müssen, damit wir von der Verdammniß befreit würden" [1]). Mußte man anerkennen, was an sich nie geläugnet werden konnte, wohl aber durch die vorherrschende Vorstellung von der Macht des Teufels seine bestimmtere Bedeutung verlieren mußte, daß der Mensch sich gegen Gott versündigt, in Beziehung auf Gott in die Schuld der Sünde verfallen sey, so konnte auch nicht mehr gesagt werden, was Gregor von Nazianz gesagt hatte, daß wir als Sünder nicht in der Gewalt Gottes gewesen seyen. War aber der Mensch durch die Sünde nicht blos der Gewalt des Teufels, sondern auch der Gewalt Gottes anheimgefallen, so konnte auch nicht mehr mit Gregor von Nazianz behauptet werden, daß Gott ein Lösegeld weder verlangt, noch bedurft habe, die Frage war nur, wie Gott ein Lösegeld gegeben werden konnte? Aber schon Origenes hatte ja die so nahe liegende Opfer-Idee mit der Vorstellung eines dem Teufel bezahlten Lösegelds nicht unvereinbar gefunden. War auch beides zunächst noch auf eine unbestimmte Weise verbunden, so mußte doch die erstere Vorstellung der Natur der Sache

1) *Περὶ τῆς ὀρθοδ. πίς.* III, 27.: *Θνήσκει τοίνυν τὸν ὑπὲρ ἡμῶν θάνατον ἀναδεχόμενος, καὶ ἑαυτὸν τῷ πατρὶ προσφέρει θυσίαν, αὐτῷ γὰρ πεπλημμελήκαμεν, καὶ αὐτὸν ἔδει τὸ λύτρον ἡμῶν δέξασθαι, καὶ ὕτως ἡμᾶς λυθῆναι τῆς κατακρίσεως. Μὴ γὰρ γένοιτο τῷ τυράννῳ τὸ τῦ δεσπότυ προσενεχθῆναι αἷμα!*

nach mehr und mehr das Uebergewicht gewinnen. In dieser Hinsicht ist besonders beachtenswerth, welches große Gewicht Gregor der Gr. auf die Idee eines im Tode Jesu dargebrachten Opfers legt. Er geht, worin sich uns schon der Uebergang von dem unbestimmten Begriff der Erlösung zu dem bestimmtern der Versöhnung zeigt, von dem Begriffe der Schuld aus, und leitet aus demselben unmittelbar die Nothwendigkeit eines gottmenschlichen Opfers ab. Die Schuld kann nur durch ein Opfer getilgt werden. Es würde aber dem Begriff der Gerechtigkeit widerstreiten, wenn für den Menschen, als ein vernünftiges Wesen, unvernünftige Thiere als Opfer dargebracht würden. Das Opfer für die Menschen kann daher nur ein Mensch seyn, als vernünftiges Opfer, für die vernünftige Creatur. Wie hätte aber ein, selbst mit der Sünde befleckter, Mensch ein Opfer für die Sünder seyn können? Wie demnach nur ein Mensch ein vernünftiges Opfer seyn kann, so kann nur ein unsündlicher Mensch ein Sühnopfer für die Menschen seyn. Ein unsündlicher Mensch ist aber nur der um unserer willen im Leibe der Jungfrau menschgewordene Sohn Gottes, der mit uns zwar die Natur, nicht aber die Schuld theilte [1]). Es wird hier zwar

---

1) Moral. XVII, 46.: *Delenda erat culpa, sed nisi per sacrificium deleri non poterat. Quaerendum erat sacrificium, sed quale sacrificium poterat pro absolvendis hominibus inveniri! Neque enim justum fuit, ut pro rationali homine brutorum animalium victimae caederentur. — Ergo requirendus erat homo — qui pro hominibus offerri debuisset, ut pro rationali creatura rationalis hostia mactaretur. Sed quid, quod homo sine peccato inveniri non poterat, et oblata pro nobis hostia quando nos a peccato mundare potuisset, si ipsa hostia peccati contagio non careret? Inquinata quippe inquinatos mundare non potuisset. Ergo ut rationalis esset hostia, homo fuerat offerendus, ut vero a peccatis mundaret*

nicht ausdrücklich gesagt, daß das Opfer Gott dargebracht worden sey, es liegt dieß aber an sich schon im Begriffe eines Opfers. Nicht im Teufel also (obgleich auch Gregor der Vorstellung des Teufels sich noch keineswegs entschlagen konnte), sondern nur in Gott liegt die Ursache, warum Jesus für die Sünde der Menschen sterben mußte. Sein Tod sollte ein Gott dargebrachtes Opfer seyn, um in Beziehung

---

hominem, homo et sine peccato. Sed quis esset sine peccato homo, si ex peccati commixtione descenderet? Proinde venit propter nos in uterum virginis filius Dei, ibi pro nobis factus est homo. Sumta est ab illo natura non culpa. Fecit pro nobis sacrificium, corpus suum exhibuit pro peccatoribus, victimam sine peccato, quae et humanitate mori et justitia mundare potuisset. Auch Leo der Gr. spricht öfters von einer für die Menschen übernommenen Strafe, ihrer Versöhnung mit Gott, einem Gott dargebrachten Opfer, aber der Begriff der Versöhnung geht bei ihm immer wieder in den Begriff der Erlösung aus der Gewalt des Teufels über, und man sieht deutlich, daß ihm der Unterschied der beiden Begriffe noch nicht zum klaren Bewußtseyn gekommen ist. So sagt er z. B. Serm. LXXVII, 2.: Weil die Menschen aus ihrer Gefangenschaft nicht anders haben befreit werden können, habe sich die Dreieinigkeit in das Werk unserer Wiederherstellung getheilt, *ut Pater propitiaretur, Filius propitiaret, Spiritus s. igniret*, sezt aber hinzu, es sey dieß nothwendig gewesen, *ut salvandi — ab inimici dominatione discederent.* Serm. XLVI, 1. erklärt er die menschliche Natur für *capax poenae ad destruendum peccati mortisque auctorem*, behauptet aber doch wieder (Serm. XLIX, 3.), daß das Leiden des Herrn keine *poena peccati* gewesen sey. *Ingenue fateor*, bemerkt Griesbach a. a. O. S. 124., *nullum a me observatum esse Leonis locum, in quo passiones Salvatoris diserte peccatorum poenae appellantur proprie sic dictae.* In jener erstern Stelle ist daher *poena* nur soviel, als *malum, dolor.*

auf Gott die auf den Menschen lastende Schuld der Sünde aufzuheben, und sie mit Gott zu versöhnen. Der die Versöhnung des Menschen mit Gott vermittelnde Begriff ist demnach zwar der Begriff des Opfers, die Art und Weise der Vermittlung aber ist noch ganz unbestimmt, und obgleich aus dem Begriffe des Opfers sogleich auch die Nothwendigkeit der gottmenschlichen Natur des Erlösers abgeleitet wird, so ist doch auch sie noch in keine nähere Beziehung zu der Idee der göttlichen Gerechtigkeit gesezt. Der Begriff der Gerechtigkeit mußte eigentlich erst aus jener andern, den Tod Jesu auf den Teufel beziehenden, Theorie herübergenommen werden. Um diesen Uebergang näher ins Auge zu fassen, müssen wir auf eine Vorstellung zurückgehen, die ganz geeignet zu seyn scheint, die eine Theorie mit der andern zu vermitteln. Sie findet sich in der, dem Athanasius zugeschriebenen, Schrift über die Menschwerdung des Logos. Nach der in dieser Schrift enthaltenen Vorstellung ist es nicht der Teufel, der über die Menschen herrschte, sondern der Tod, der Tod aber herrschte vermöge des, beim Sündenfall der Menschen von Gott gegebenen, Gesezes: „Wenn ihr das Gebot übertretet, werdet ihr des Todes sterben!“ Diesem Gesez zu entfliehen, war nicht möglich, da es von Gott auf die Uebertretung gesezt war. Nun trit aber auf der einen Seite, wie auf der andern, ein gleich großer Widerspruch hervor. Wäre der Mensch, ungeachtet des von Gott gegebenen Gesezes, nach der Uebertretung nicht gestorben, so wäre Gott nicht wahrhaftig gewesen. Auf der andern Seite aber mußte es gleich undenkbar seyn, daß die vernünftigen, des göttlichen Logos theilhaftigen, Wesen alle zusammen zu Grunde gehen, und durch ihren Untergang wieder in das Nichtseyn versezt werden. Es wäre ja der Güte Gottes nicht würdig gewesen, die von ihm geschaffenen Wesen wegen des von dem Teufel an den Menschen geschehenen Betrugs zu verderben. Der Mensch aber konnte selbst durch Reue nicht zu Gott kommen,

weil er sich selbst des Seyns nicht theilhaftig machen und sich über seine Natur nicht erheben konnte. Zu seiner Wiederherstellung bedurfte es dessen, der im Anfang alles geschaffen hat, des göttlichen Logos. Ihm kam es zu, das zum Nichtseyn sich Hinneigende wieder zum Seyn zu führen, und unsere Schuld auf sich zu nehmen, den Fluch des Gesezes aufzuheben, und des Vaters Antliz uns wieder zuzuwenden. Er, der Logos des Vaters, der über Alle ist, konnte Alle umschaffen, für Alle leiden, und uns beim Vater vertreten. Da er aber, wenn der Tod des Menschen aufgehoben werden sollte, selbst nothwendig sterben mußte, und doch der unsterbliche Logos und der Sohn des Vaters auf keine Weise sterben konnte, so mußte er deßhalb einen, der Möglichkeit des Sterbens unterworfenen, Leib annehmen, damit dieser in Gemeinschaft mit dem über alles erhabenen Logos für Alle dem Tode genugthue, und sowohl wegen des in ihm wohnenden Logos unsterblich bleibe, als auch durch die Gnade der Auferstehung dem Tode Aller für die Zukunft ein Ende mache. So hob er als fleckenloses Opfer, indem er selbst seinen Leib zum Tode führte, für Alle seines gleichen den Tod auf, durch die Darbringung des Stellvertretenden. Als der über Alles erhabene göttliche Logos erfüllte er, indem er seinen Tempel und das Organ seines Leibes als Lösegeld darbrachte, für Alle die Schuldforderung des Todes, und indem er durch das Gleiche mit Allen als der unsterbliche Sohn Gottes verbunden war, zog er Allen durch die Verheissung der Auferstehung die Unsterblichkeit an [1]). Diese Vorstellung ist unstreitig ein in mancher Hinsicht merkwürdiges Mittelglied zwischen den beiden Haupttheorien, der auf den Teufel sich beziehenden, und jener andern, zu welcher wir erst den Uebergang von jener auffinden sollen. Sie schließt sich an die erstere dadurch an, daß sie von der Herrschaft des Todes

---

1) De incarnat. verbi Dei c. 7 f. Opp. Athan. Par. 1698. T. I. S. 52 f.

über die Menschen ausgeht. Der gleichsam personificirte Tod vertrit die Stelle des Teufels, ist aber Gott gegenüber keine ebenso selbstständige Macht, da er an sich nur die an dem Menschen haftende Schuld der Sünde bezeichnet. Es steht daher nichts entgegen, den den Zusammenhang zwischen der Sünde oder der Schuld der Sünde und dem Tod vermittelnden Begriff der Gerechtigkeit auf Gott zu beziehen. Wie Gott es ist, der mit der Sünde, wegen der an ihr haftenden Schuld, den Tod verbunden hat, so ist es auch nur Gott, dessen Recht durch die Aufhebung des Todes nicht verlezt werden darf. In Gott liegt also der Grund, warum die mit der Sünde verbundene Schuld, oder der in Folge dieser Schuld herrschende Tod nicht schlechthin aufgehoben werden kann. Dieser Grund selbst aber ist, worin sich uns diese Vorstellung als eine noch unentwickelte und der innern Begründung ermangelnde zu erkennen gibt, noch ganz äusserlich gedacht. Sie geht nicht auf die dem Wesen Gottes inwohnende, den innern Zusammenhang zwischen Sünde und Schuld begründende, Heiligkeit und Gerechtigkeit zurück, sondern nur auf die, bei dem Falle der Menschen ausgesprochene, göttliche Strafdrohung, welcher Gott nicht untreu werden darf, der Grundbegriff, um welchen sie sich bewegt, ist also nicht die göttliche Gerechtigkeit, sondern nur die göttliche Wahrhaftigkeit. Diese dem ganzen Standpunct, auf welchem man stund, näher liegende Idee war für diejenigen Kirchenlehrer, die dem Teufel nicht dieselbe Wichtigkeit beilegten, wie andere, der Anknüpfungspunct für eine neue, im Gegensaz gegen jene sich entwickelnde, Theorie. Abgesehen hievon aber, daß die Stelle des Begriffs noch der mehr äussere Begriff der göttlichen Wahrhaftigkeit vertrit, begegnet uns schon hier der dem Begriffe der Gerechtigkeit entsprechende Begriff einer stellvertretenden Genugthuung in seiner eigentlichen Form. Es mußte, wenn die Schuld bezahlt werden sollte, die der Tod von den Menschen forderte, ein κατάλληλον dargebracht,

d. h. etwas gegeben werden, das als angemessener Ersaz für die, die aus der Gewalt des Todes befreit werden sollten, gelten konnte. Dieses κατάλληλον konnte nur der Tod des Erlösers seyn, sofern er wegen seiner Einheit mit dem göttlichen Logos der Nothwendigkeit, zu sterben, nicht ebenso unterworfen war, wie die übrigen Menschen. Um also sterben zu können, und durch seinen Tod der über die Menschen ausgesprochenen Strafdrohung Genüge zu thun, mußte der Logos einen sterblichen Leib annehmen, sein Tod ist daher das Lösegeld zur Befreiung der Menschen aus der Gewalt des Todes. Aus dem Begriffe des κατάλληλον wird auch hier, wie bei jener andern Theorie, sogleich die Nothwendigkeit der gottmenschlichen Natur des Erlösers abgeleitet. Um sterben zu können mußte er Mensch seyn, um aber an sich nicht sterben zu müssen, mußte er mehr als ein Mensch seyn, mit dem göttlichen Logos in Gemeinschaft stehen. Warum mußte er aber auch auferstehen, oder im Tode zugleich unsterblich bleiben? Dieß ist der Punct, wo es auch dieser Theorie, wie jener andern, an dem befriedigenden Zusammenhang fehlt. Sollte der Tod des Erlösers ein wahres und reelles κατάλληλον seyn, um das ὀφειλόμενον τῷ θανάτῳ zu erfüllen, so mußte er auch ein wahrer und reeller Tod seyn, also nicht ein solcher, der durch die unmittelbar auf ihn folgende Auferstehung sich selbst wieder aufhob und das gegebene κατάλληλον gleichsam wieder zurücknahm. Zwar ließ auch jene andere Theorie den Erlöser nicht wirklich in die Gewalt des Teufels kommen, sondern nur für einen Augenblick, oder nur zum Schein, aber sie nahm ebendeswegen, ohne den Begriff eines κατάλληλον weiter festzuhalten, die Wendung, der Teufel habe schon dadurch, daß er den Erlöser in seine Gewalt bringen wollte, und sich an ihm vergrif, sein Recht auf ihn verloren. Warum sollte aber der Tod, wenn doch der Erlöser selbst sich ihm als κατάλληλον gab, und ebendazu, um sterben zu können, einen sterblichen Leib annahm,

sein Recht auf den Erlöser, soweit er sterblich war, unmittelbar wieder verlieren? Läßt sich dieß anders erklären, als aus der Voraussezung einer Täuschung, bei welcher der personificirte Tod ganz an die Stelle des Teufels trit? Der Tod täuschte sich, indem er den Erlöser, der zwar einen sterblichen Leib hatte, an sich aber der Macht des Todes nicht anheimfallen konnte, in seine Gewalt bringen wollte, und verlor durch das hiedurch begangene Unrecht das Recht, das er auf die Menschen, die er in Folge des leiblichen Todes im geistigen Tode gefangen hielt, ausübte. Aber ebendadurch fällt nun auch der Begriff des *κατάλληλον* wieder hinweg, die Menschen werden ohne ein solches aus der Gewalt des Todes befreit, weil das für sie gegebene kein wahres und reelles ist, sie werden also schlechthin deswegen befreit, weil der, der für sie starb, an sich nicht sterben konnte, der Macht des Todes nicht wirklich anheimfiel. Wie also jene andere Theorie auf dem Begriffe eines Betrugs beruht, so kommt auch diese auf etwas blos Scheinbares zurück, auf ein *κατάλληλον*, das nicht die volle Bedeutung eines *κατάλληλον* haben kann, auf einen Tod, der an sich kein Tod ist. Legt sich der in dieser Theorie liegende Widerspruch nicht klar vor Augen, wenn das Hauptmoment derselben in die Worte zusammengefaßt wird: *Τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν ἑαυτῷ λαμβάνει (ὁ λόγος) σῶμα, ἵνα τοῦτο τοῦ ἐπὶ πάντων λόγου μεταλαβὸν, ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γένηται τῷ θανάτῳ, καὶ διὰ τὸν ἐνοικήσαντα λόγον, ἄφθαρτον διαμείνῃ* [1])? Wie verträgt sich dieses *ἄφθαρτον διαμένειν* mit dem *ἱκανὸν γίνεσθαι τῷ θανάτῳ*, wenn das, was für die *φθορὰ* der Menschen gegeben werden soll, als das *κατάλληλον*, das *ὀφειλόμενον τῷ θανάτῳ*, obgleich *ἀποθανεῖν δυνάμενον*, ein *ἄφθαρτον* ist, und auch im Tode *ἄφθαρτον* bleibt? Es ist klar, daß hier in dieser Theorie eine Lücke ist, die

1) De incarnat. c. 9.

erst noch ausgefüllt werden müßte, wenn sie die nöthige Haltung haben sollte. Ausgefüllt werden aber konnte sie nur dadurch, daß man dem Tode des Erlösers, obgleich er an sich kein Tod seyn konnte, doch die Realität und Bedeutung eines wahren Todes zu geben suchte. Es mußte daher intensiv in ihn gelegt werden, was er, da die wahre Macht und Realität des Todes sich nur in der bleibenden Wirkung, die er hat, zeigen kann, extensiv nicht haben kann. Auf diesem Wege bildete sich in der Folge die Idee des stellvertretenden Todesleidens und des unendlichen Werthes desselben. Bei Athanasius, oder dem Verfasser der dem Athanasius zugeschriebenen Schrift, findet sich hierüber noch keine besondere Andeutung, bei Eusebius von Cäsarea und Cyrill von Jerusalem aber, die den Tod Jesu aus demselben Gesichtspunct aufgefaßt zu haben scheinen, wird auf diese Vorstellung schon ein Gewicht gelegt, das sich nur aus dem Zusammenhang der Vorstellungen, in welchem wir uns hier befinden, recht erklären läßt. Cyrill von Jerusalem hebt besonders hervor, daß Christus die Strafen der Sünde an seinem Leibe auf sich genommen, und als der für uns Sterbende von nicht geringem Werthe gewesen sey, weil er kein bloßer Mensch, sondern der menschgewordene Gott war, und seine Gerechtigkeit weit größer, als die Gottlosigkeit der Menschen [1]. Auch Eusebius von Cäsarea findet die Bedeutung des Todes Jesu besonders darin, daß er für uns gestraft worden sey, und ein Strafleiden auf sich genommen habe, das nicht er, sondern nur wir, wegen der Menge unserer Sünden, zu dul-

1) Catech. XIII, 33.: Ἀνέλαβε Χριστὸς τὰς ἁμαρτίας ἐν τῷ σώματι. — Οὐ μικρὸς ἦν ὁ ὑπεραποθνήσκων ἡμῶν, οὐκ ἦν πρόβατον αἰσθητὸν, οὐκ ἦν ψιλὸς ἄνθρωπος, οὐκ ἦν ἄγγελος μόνον, ἀλλὰ θεὸς ἐνανθρωπήσας. Οὐ τοσαύτη ἦν τῶν ἁμαρτωλῶν ἡ ἀνομία, ὅση τοῦ ὑπεραποθνήσκοντος ἡ δικαιοσύνη· οὐ τοσοῦτον ἡμάρτομεν, ὅσον ἐδικαιοπράγησεν ὁ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ ἡμῶν τεθεικώς.

den schuldig waren [1]. Je mehr Gewicht in den Moment des Todes Jesu gelegt, je bestimmter das Leiden des sterbenden Erlösers als ein stellvertretendes Strafleiden für die Sünde der Menschen genommen, und je größerer Werth diesem Leiden, wegen der gottmenschlichen Würde des Leidenden und wegen der unsträflichen Heiligkeit und Gerechtigkeit seines Lebens, beigelegt wird, desto weniger scheint an der Realität und Wahrheit dieses stellvertretenden Todes gezweifelt werden zu können, und er kann als ein Aequivalent zur Aufhebung des Todes der Menschen angesehen werden, wenn auch gleich an sich ein solcher Tod theils als der Tod des Gottmenschen, theils wegen der seine Wirkung unmittelbar wieder aufhebenden Auferstehung, nicht die Bedeutung eines wahren und eigentlichen Todes haben zu können scheint. In diesem weitern Zusammenhang finden wir jedoch diese Theorie noch bei keinem Kirchenlehrer der ersten Periode. Die Elemente aber, aus welchen in der Folge diese Theorie construirt worden ist, begegnen uns schon jezt, obgleich noch vereinzelt und in einer noch nicht entwickelten Gestalt [2]. Unter den einzel-

1) Dem. ev. X, 1.: *Ὑπὲρ ἡμῶν κολασθεὶς καὶ τιμωρίαν ὑποσχὼν, ἣν αὐτὸς μὲν οὐκ ὤφειλεν, ἀλλ' ἡμεῖς τοῦ πλήθους ἕνεκεν τῶν πεπλημμελημένων, ἡμῖν αἴτιος τῆς τῶν ἁμαρτημάτων ἀφέσεως κατέστη — τὴν ἡμῖν προστετιμημένην κατάραν ἐφ' ἑαυτὸν ἑλκύσας, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα.*

2) Dahin gehören auch Stellen, wie bei Hilarius von Pictavium in Ps. LIII, 12.: *passio suscepta voluntarie est, officio ipsa satisfactura poenali,* bei Ambrosius De fuga saeculi c. 7.: *suscepit mortem, ut impleretur sententia* (die Strafdrohung 1 Mos. 2, 17.), *satisfieret judicato per maledictum carnis peccatricis usque ad mortem. Nihil ergo factum est contra sententiam Dei, cum sit divinae conditio impleta sententiae.* Obgleich solche Stellen zu allgemein und unbestimmt lauten, um aus ihnen einen bestimmten dogmatischen Begriff abzuleiten, so sind sie doch immer bemerkenswerth. Der Satisfactionsbegriff ist in ihnen

nen, in dieser Hinsicht besonders bemerkenswerthen, Vorstellungen ist neben den schon erwähnten eines κατάλληλον und eines stellvertretenden Strafleidens besonders auch die schon jezt sich entwickelnde Idee des unendlichen Werths des gottmenschlichen Leidens hervorzuheben.

Diese Idee hatte zwar damals noch nicht, wie später, die Idee der unendlichen Schuld und der Nothwendigkeit einer ihr entsprechenden unendlichen Genugthuung zu ihrer Voraussezung, um so mehr aber war sie durch die Richtung gegeben, welche die Lehre von der Person Christi längst genommen hatte. Je mehr man vor Allem das Göttliche in der Person Christi festhielt und das Menschliche demselben nicht sowohl gleichsezte, als vielmehr unterordnete, einen um so höheren Werth mußte man auch dem Leiden und Tode Christi zuschreiben, und wenn dieß an sich schon in der Richtung der Zeit lag, so mußten die über der Person Christi entstandenen Streitigkeiten um so mehr die gottmenschliche Bedeutung seines Leidens zum Bewußtseyn bringen. Eine Dogmatik, welche, wie die alexandrinische, das Göttliche und Menschliche als die beiden Elemente der Person Christi sich zur un-

---

wenigstens ausgesprochen, und schon hiedurch ein Anknüpfungspunct für die sich bildende Satisfactionstheorie gegeben. Die aus der römischen Rechtssprache genommenen Ausdrücke *satisfactio, satisfacere* finden sich zwar zuerst bei Tertullian in der Bedeutung: zur Abbüßung der Sünde genugthun. Die, auch sonst wiederholte, Angabe der Knapp'schen Dogmatik Th. 2. S. 278. aber, bei Tertullian finde sich auch schon der Saz: *Christus peccata hominum omni satisfactionis habitu expiavit*, ist in jedem Falle in Beziehung auf die citirte Stelle De patientia c. 10., ohne Zweifel aber in Beziehung auf die Schriften Tertullians überhaupt unrichtig. *De habitu muliebri* c. 1. kommt der Ausdruck: *omni satisfactionis habitu expiare* vor, aber nicht von Christus, sondern vom Menschen gebraucht.

zertrennlichsten Einheit durchdringen ließ, konnte auch das Leiden Christi nur als ein wahrhaft göttliches, einen unendlichen Werth in sich schließendes, betrachten. Daß Christus nicht als bloßer Mensch gelitten habe, daß sein Blut als das Blut eines gewöhnlichen Menschen keinen, zur Erlösung der ganzen Welt hinreichenden, Werth gehabt haben würde, daß nur der Gottmensch als der Eine für Alle habe leiden können, ist daher ein in den Schriften Cyrill's von Alexandrien mit besonderem Nachdruck ausgesprochener Gedanke, wenn auch die Unendlichkeit des Werthes des Leidens Christi nur als eine nothwendige Folge des gottmenschlichen Seyns seiner Person betrachtet, die Nothwendigkeit eines solchen Leidens selbst aber für den Zweck der Erlösung und Versöhnung nicht weiter begründet wird [1]). Auch in dem zwischen

---

1) Im Comm. in Joh. Lib. II. in der Ausg. der Werke Cyrill's von Aubert Paris 1638. Tom. IV. S. 114. drückt sich Cyrill zu Joh. 1, 29. über den Werth des Lösegeldes so aus: *Ἐπειδὴ γὰρ ἦμεν ἐν πολλαῖς ἁμαρτίαις διά τε τοῦτο χρεωστούμενοι θανάτῳ καὶ φθορᾷ, δέδωκεν ἀντίλυτρον ὑπὲρ ἡμῶν τὸν υἱὸν ὁ πατὴρ, ἕνα ὑπὲρ πάντων, ἐπεὶ καὶ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ πάντων κρείττων ἐστίν· εἷς ἀπέθανεν ὑπὲρ πάντων, ἵνα οἱ πάντες ζήσωμεν ἐν αὐτῷ· καταπιὼν γὰρ ὁ θάνατος τὸν ὑπὲρ πάντων ἀμνὸν πάντας ἐξήμεσεν ἐν αὐτῷ τε καὶ σὺν αὐτῷ* (vgl. oben S. 79. dieselbe Vorstellung bei Joh. von Damaskus), *οἱ γὰρ πάντες ἦμεν ἐν τῷ δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι Χριστῷ.* Besonders bemerkenswerth ist folgende Stelle in Cyrill's *λόγος δεύτερος προσφωνητικὸς ταῖς εὐσεβεστάταις βασιλίσσαις περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως* Opp. Ed. Aub. T. V. 2. (De recta fide) S. 132. wo Cyrill in Beziehung auf Gal. 2, 13. sagt: *ὁ μὴ εἰδὼς ἁμαρτίαν, τουτέστι Χριστὸς, ὑπενήνεκται τῇ δίκῃ, ψῆφον ἄδικον ὑπομείνας καὶ τὰ τοῖς ἐν ἀρᾷ πρέποντα παθὼν, ἵνα ὁ τῶν ὅλων ἀντάξιος ὑπὲρ πάντων ἀποθανὼν τῆς ἁπάντων ἀπειθείας λύσῃ τὰ ἐγκλήματα καὶ ἀγοράσῃ τὴν ὑπ' οὐρανὸν αἵματι τῷ ἰδίῳ. Οὐκ ἂν οὖν γέγονεν εἷς ἁπάντων ἀντάξιος, εἴπερ ἦν ἄνθρωπος ἁπλῶς· εἰ δὲ δὴ νοοῖτο θεὸς ἐνανθρωπηκὼς καὶ σαρκὶ τῇ ἰδίᾳ παθὼν, ὀλίγη πρὸς αὐ-*

Cyrill und Nestorius geführten Streite selbst trit dieses Moment in seiner Bedeutung hervor. Mußte Nestorius seiner Theorie zufolge auch in Beziehung auf das Leiden und Sterben Christi das Göttliche und Menschliche auf eine Weise

---

τὸν ἡ σύμπασα κτίσις, καὶ ἀπόχρη πρὸς λύτρον τῆς ὑπ' ἐρανὸν ὅ μιᾶς σαρκὸς θάνατος, ἴδια γὰρ ἦν τȣ̃ ἐκ θεȣ̃ πατρὸς φῦντος λόγȣ. Hier fehlt zum vollen Begriff der Satisfaction nichts als die ausdrückliche Beziehung desselben auf Gott und die göttliche Gerechtigkeit. Allein eben dieß ist immer der unklare Punct der ältern Satisfactions-Vorstellungen. Daß Gott selbst nicht erst habe versöhnt werden müssen, sagt Cyrill Adv. Nestor. III, 2. T. VI. S. 64.: ἦν μὲν γὰρ καὶ ἔστι θεὸς ἀγαθὸς τῇ φύσει, φιλοικτίρμων τε καὶ ἐλεήμων ἀεὶ, καὶ ἐκ ἐν χρόνῳ τȣ̃το γέγονεν, ἀλλ' εἰς ἡμᾶς ἐδείχθη τοιȣ̃τος (er offenbarte nur in Christus seine an sich schon vorhandene Güte). Doch sagt er auch wieder a. a. O. cap. 1. S. 66.: ἡμεῖς — τὸν ἐκ θεȣ̃ πατρὸς λόγον ἄνθρωπον γεγονότα καὶ ἱερȣργῆσαι φαμὲν ἑαυτῷ καὶ τῷ πατρὶ τῆς πίςεως ἡμῶν τὴν ὁμολογίαν (was doch — freilich ohne daß wir hieraus einen weitern Schluß ziehen dürfen — nur so verstanden werden kann: er habe sich und dem Vater das Opfer gebracht, das der Inhalt des von uns bekannten Glaubens ist), καὶ κατ' ἐδένα τρόπον ἀνάρμοςον τοῖς τῆς κενώσεως μέτροις ποιήσασθαι τὴν οἰκονομίαν. Daß jedoch die hier ausgesprochene Idee einer nicht blos äquivalenten, sondern mehr als genügenden, unendlichen Leistung nicht blos aus der alexandrinischen Dogmatik Cyrills, sondern überhaupt der dogmatischen Richtung jener Zeit hervorging, und daher auch der antiochenischen Dogmatik nicht ganz fremd blieb, wenigstens ehe sie sich durch den nestorianischen Streit strenger in sich abschloß, beweist Johannes Chrysostomus, welcher In epist. ad Rom. Hom. X. Opp. ed. Montf. T. X. S. 121. sich über die Größe des von Christus bezahlten Lösegelds so ausdrückt: Οὐ γὰρ ὅσον ἐχρήζομεν εἰς τὴν τῆς ἁμαρτίας ἀναίρεσιν, τοσȣ̃τον ἐλάβομεν μόνον ἐκ τῆς χάριτος, ἀλλὰ καὶ πολλῷ πλέον — πολλῷ γὰρ ὧν ὀφείλομεν, κατέβαλεν ὁ Χριςὸς, καὶ τοσȣ́τῳ πλείονα, ὅσῳ πρὸς ῥανίδα μικρὰν πέλαγος ἄπειρον.

auseinanderhalten, bei welcher von einem andern, als blos menschlichen, Werth seines Verdienstes nicht wohl die Rede seyn konnte, so hob dagegen Cyrill um so mehr hervor, daß unser Hohepriester kein anderer, als der Fleisch und Mensch gewordene göttliche Logos selbst sey, und nicht für sich selbst, sondern nur allein für uns sich selbst als Opfer dargebracht habe [1]). Würde nicht die, mit dem dogmatischen Bewußtseyn

1) Adv. Nestor. III, 2. T. VI. S. 69. führt Cyrill gegen Nestorius aus, daß Christus nur sofern er der Logos sey, unser Hohepriester seyn könne. S. 73.: *εἷς τε θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὁ Ἐμμανουήλ. Ἀλλ' ὁ χρηστὸς ούτοσὶ* (Nestorius), *τῆς οἰκονομίας τὸν τρόπον ὡς ἀκαλλῆ παραιτούμενος, ἀποφέρει τοῦ θεοῦ λόγου τὰ ἀνθρώπινα, ἵν' ὁρῷτο λοιπὸν κατ' οὐδένα τρόπον ὀνήσας τὰ καθ' ἡμᾶς· οὐ γάρ τοί φησιν αὐτὸν ἐλεήμονά τε καὶ πιστὸν ἀρχιερέα γενέσθαι· προσνέμει τε μᾶλλον ὡς ἑτέρῳ παρ' αὐτὸν τὸ χρῆμα τῷ πεπονθότι. — Εἰ θεὸν εἶναι τὸν πεπονθότα σαρκὶ πιστεύομεν, ὃς καὶ γέγονεν ἡμῶν ἀρχιερεύς, πεπλανήμεθα μὲν κατ' οὐδένα τρόπον, ἄνθρωπον δὲ γεγονότα τὸν ἐκ θεοῦ λόγον ἐπιγινώσκομεν.* Klar spricht sich dieser Gegensatz auch in den gegenseitigen Anathematismen des Cyrillus und Nestorius (vgl. Mansi Coll. concil. T. V. S. 1. f. T. IV. S. 1099. f.) aus. Der zehnte der Cyrill'schen Anathematismen heißt: *Ἀρχιερέα καὶ ἀπόστολον τῆς ὁμολογίας ἡμῶν γεγεννῆσθαι Χριστὸν ἡ θεία λέγει γραφή, προσκεκομικέναι τε ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν εἰς ὀσμὴν εὐωδίας τῷ θεῷ καὶ πατρί· εἴ τις τοίνυν τὸν ἀρχιερέα καὶ ἀπόστολον ἡμῶν γεγεννῆσθαί φησιν οὐκ αὐτὸν τὸν ἐκ θεοῦ λόγον, ὅτε γέγονε σάρξ καὶ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἕτερον παρ' αὐτὸν ἰδικῶς ἄνθρωπον ἐκ γυναικός· ἢ εἴ τις λέγει καὶ ὑπὲρ ἑαυτοῦ προσενεγκεῖν αὐτὸν τὴν προσφορὰν καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ὑπὲρ μόνων ἡμῶν, οὐ γὰρ ἂν ἐδεήθη προσφορᾶς ὁ μὴ εἰδὼς ἁμαρτίαν, ἀ. ἔ.* Dagegen der Anathematismus des Nestorius: ***Si quis illud in principio Verbum pontificem et apostolum confessionis nostrae factum esse, seque ipsum obtulisse pro nobis dicat, et non Emmanuelis esse apostolatum potius dixerit, oblationemque secundum eandem dividat rationem ei, qui univit, et illi, qui unitus est ad unam societatem filii dei, hoc est, deo, quae dei sunt, et homini, quae sunt hominis, non deputans, a. s.***

jener Zeit noch so tief verwachsene, Idee des Teufels und die durchaus vorherrschende Beziehung des Leidens Christi auf den Teufel auch hier in Betracht gezogen werden müssen, so hätten wir schon hier die Idee einer unendlichen Selbstgenugthuung der Gottheit, allein es läßt sich diese Idee bei der unentwickelten und unbestimmten Gestalt, die sie hat, solange der Tod Christi sowohl auf den Teufel als auf Gott bezogen wird, nicht weiter verfolgen, und es ist daher hier nur noch daran zu erinnern, wie die in der Lehre von der Person Christi hervortretenden Gegensäze dieselben Gegensäze auch in Beziehung auf das Leiden und den Tod Christi in sich schlossen. Je mehr die nestorianische Trennung der beiden Naturen das Menschliche zu seinem Rechte kommen ließ, und daher auch dem Leiden und Tode seine factische Realität sicherte, desto mehr nahm sie dagegen die gottmenschliche Bedeutung desselben in Anspruch, je mehr aber die monophysitische Einheit der Naturen, welcher auch die orthodoxe Theorie nahe genug kam, die Objectivität des unendlichen Werths des Leidens und Todes begründete, desto zweifelhafter mußte die factische Realität desselben werden, und der der ganzen Theorie anhängende Doketismus drängte sich auch hier besonders ein. So waren schon hier die Gegensäze an sich vorhanden, welche in der Folge in ihrer bestimmtern Beziehung auf das Verdienst Christi und den Werth seines Leidens und Todes hervortraten. Ueberhaupt aber mußte jede der großen Streitigkeiten, durch welche die Entwicklung des Dogma's in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche hindurchging, zugleich auch einen nicht unwichtigen, wenn auch blos mittelbaren, Einfluß auf die Lehre von der Versöhnung haben. Dieß läßt sich schon im arianischen Streit nicht verkennen, und Athanasius selbst, welcher solche Momente der großen Streitfrage in ihrer allgemeinen, auf das ganze Wesen des Christenthums sich beziehenden, Wichtigkeit mit tiefem Geiste aufzufassen und zu würdigen wußte, hat nicht unterlassen, auch

über die Menschen ausgeht. Der gleichsam personificirte Tod vertrit die Stelle des Teufels, ist aber Gott gegenüber keine ebenso selbstständige Macht, da er an sich nur die an dem Menschen haftende Schuld der Sünde bezeichnet. Es steht daher nichts entgegen, den den Zusammenhang zwischen der Sünde oder der Schuld der Sünde und dem Tod vermittelnden Begriff der Gerechtigkeit auf Gott zu beziehen. Wie Gott es ist, der mit der Sünde, wegen der an ihr haftenden Schuld, den Tod verbunden hat, so ist es auch nur Gott, dessen Recht durch die Aufhebung des Todes nicht verlezt werden darf. In Gott liegt also der Grund, warum die mit der Sünde verbundene Schuld, oder der in Folge dieser Schuld herrschende Tod nicht schlechthin aufgehoben werden kann. Dieser Grund selbst aber ist, worin sich uns diese Vorstellung als eine noch unentwickelte und der innern Begründung ermangelnde zu erkennen gibt, noch ganz äusserlich gedacht. Sie geht nicht auf die dem Wesen Gottes inwohnende, den innern Zusammenhang zwischen Sünde und Schuld begründende, Heiligkeit und Gerechtigkeit zurück, sondern nur auf die, bei dem Falle der Menschen ausgesprochene, göttliche Strafdrohung, welcher Gott nicht untreu werden darf, der Grundbegriff, um welchen sie sich bewegt, ist also nicht die göttliche Gerechtigkeit, sondern nur die göttliche Wahrhaftigkeit. Diese dem ganzen Standpunct, auf welchem man stund, näher liegende Idee war für diejenigen Kirchenlehrer, die dem Teufel nicht dieselbe Wichtigkeit beilegten, wie andere, der Anknüpfungspunct für eine neue, im Gegensaz gegen jene sich entwickelnde, Theorie. Abgesehen hievon aber, daß die Stelle des Begriffs noch der mehr äussere Begriff der göttlichen Wahrhaftigkeit vertrit, begegnet uns schon hier der dem Begriffe der Gerechtigkeit entsprechende Begriff einer stellvertretenden Genugthuung in seiner eigentlichen Form. Es mußte, wenn die Schuld bezahlt werden sollte, die der Tod von den Menschen forderte, ein κατάλληλον dargebracht,

d. h. etwas gegeben werden, das als angemessener Ersaz für die, die aus der Gewalt des Todes befreit werden sollten, gelten konnte. Dieses κατάλληλον konnte nur der Tod des Erlösers seyn, sofern er wegen seiner Einheit mit dem göttlichen Logos der Nothwendigkeit, zu sterben, nicht ebenso unterworfen war, wie die übrigen Menschen. Um also sterben zu können, und durch seinen Tod der über die Menschen ausgesprochenen Strafdrohung Genüge zu thun, mußte der Logos einen sterblichen Leib annehmen, sein Tod ist daher das Lösegeld zur Befreiung der Menschen aus der Gewalt des Todes. Aus dem Begriffe des κατάλληλον wird auch hier, wie bei jener andern Theorie, sogleich die Nothwendigkeit der gottmenschlichen Natur des Erlösers abgeleitet. Um sterben zu können mußte er Mensch seyn, um aber an sich nicht sterben zu müssen, mußte er mehr als ein Mensch seyn, mit dem göttlichen Logos in Gemeinschaft stehen. Warum mußte er aber auch auferstehen, oder im Tode zugleich unsterblich bleiben? Dieß ist der Punct, wo es auch dieser Theorie, wie jener andern, an dem befriedigenden Zusammenhang fehlt. Sollte der Tod des Erlösers ein wahres und reelles κατάλληλον seyn, um das ὀφειλόμενον τῷ θανάτῳ zu erfüllen, so mußte er auch ein wahrer und reeller Tod seyn, also nicht ein solcher, der durch die unmittelbar auf ihn folgende Auferstehung sich selbst wieder aufhob und das gegebene κατάλληλον gleichsam wieder zurücknahm. Zwar ließ auch jene andere Theorie den Erlöser nicht wirklich in die Gewalt des Teufels kommen, sondern nur für einen Augenblick, oder nur zum Schein, aber sie nahm ebendeswegen, ohne den Begriff eines κατάλληλον weiter festzuhalten, die Wendung, der Teufel habe schon dadurch, daß er den Erlöser in seine Gewalt bringen wollte, und sich an ihm vergrif, sein Recht auf ihn verloren. Warum sollte aber der Tod, wenn doch der Erlöser selbst sich ihm als κατάλληλον gab, und ebendazu, um sterben zu können, einen sterblichen Leib annahm,

des Christenthums entsprechenden, Entwicklung der Lehre von der Versöhnung war daher der Sieg der athanasianischen Lehre über die arianische. Welche wesentliche Beziehung aber der augustinisch-pelagianische Streit auf unser Dogma hatte, und wie nicht nur ohne ein tiefer gehendes Bewußtseyn der Sünde auch die Idee der Versöhnung nicht tiefer hätte begründet werden können, sondern auch ohne die Voraussezung einer Thatsache, wie der Sündenfall, der augustinischen Lehre zufolge, gedacht werden mußte, auch der Thatsache des Versöhnungstodes ihre festere dogmatische Haltung gefehlt haben würde, liegt so nahe, daß es keiner weitern Ausführung bedarf. Dagegen verdient noch bemerkt zu werden, daß die augustinische Lehre, so sehr sie die Bedeutung des Versöhnungstodes intensiv hob, auf der andern Seite dieselbe um so mehr extensiv beschränkte. Konnte man sich vor Augustin die versöhnende Kraft des Todes Jesu nur als eine auf die Menschen ohne Unterschied sich erstreckende denken, so mußte sie nun seit Augustin von allen, die sich zu der Lehre von einer absoluten Prädestination bekannten, auf den engern Kreis der Erwählten beschränkt werden.

Fassen wir den Punct, auf welchem unser Dogma in seiner bisherigen Entwicklung steht, in's Auge, so sehen wir zwar schon die Keime vor uns liegen, aus welchen eine, die wesentlichen Momente des Begriffs umfassende, Theorie sich entwickeln konnte, aber theils hatten sie sich noch nicht zu einem organischen Zusammenhang zusammengeschlossen, theils waren sie noch mit Elementen vermischt, welche das religiöse Bewußtseyn in einen Widerstreit mit sich selbst versezten, welcher erst überwunden seyn mußte, wenn der Begriff in dem ganzen Zusammenhang seiner Momente sich entwickeln sollte. Der innere dialectische Proceß, welchen der Begriff zu durchlaufen hat, wenn sein absoluter Inhalt sich für das subjective Bewußtseyn herausstellen soll, war dem dogmatischen Bewußtseyn jener Zeit noch zu wenig klar geworden, als daß es auf

lebendige Weise in denselben hätte eingehen können. Daher betrachtete man die ganze Frage über den Zusammenhang des Leidens und Todes Jesu mit der durch das christliche Bewußtseyn gegebenen Thatsache der Versöhnung immer auch wieder als etwas Indifferentes, dessen nähere Bestimmung der freien subjectiven Ansicht des Einzelnen überlassen werden dürfe. So befremdend es scheinen mag, wie selbst Gregor von Nazianz die Frage über die Leiden Christi in Eine Classe mit Lehren sezen konnte, über welche, ohne Gefahr für den christlichen Glauben, die philosophische Speculation jedem freigegeben werden könne [1]), so erklärt sich dieß doch gerade bei diesem Kirchenlehrer sehr natürlich aus dem Zwiespalt, in welchen er, dem Obigen zufolge, über diese Lehre mit sich selbst gekommen war. Dieser Zwiespalt aber hatte seinen Grund nicht etwa blos in der subjectiven Ansicht eines Einzelnen, sondern das ganze Zeitalter konnte über denselben noch nicht hinwegkommen. Indem man nun zwar auf der einen Seite der dialectischen Bewegung des sich mit sich selbst vermittelnden Begriffs noch nicht zu folgen vermochte, auf der andern Seite aber seines absoluten Inhalts, der Thatsache der Versöhnung, als einer durch das Christenthum objectiv gegebenen Wahrheit, sich bewußt war, was war natürlicher, als daß man sich von dem Besondern, das man sich noch nicht klar zu machen wußte, immer wieder zum Allgemeinen, dessen Objectivität für das Bewußtseyn längst feststund, zurückgetrieben sah, und die Lehre von der Versöhnung als eine schon in der Lehre von der Person Christi enthaltene und mit ihr identische betrachtete? Daß der Mensch schon

---

1) *Φιλοσόφει μοι*, sagt Gregor Orat. XXXIII. S. 536., *περὶ κόσμȣ καὶ κόσμων, περὶ ὕλης, περὶ ψυχῆς, περὶ λογικῶν φύσεων βελτιόνων τε καὶ χειρόνων, περὶ ἀναςάσεως, κρίσεως, ἀνταποδόσεως, Χριςȣ̃ παθημάτων, ἐν τȣ́τοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν ȣ̓κ ἄχρηςον καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον.*

durch die Menschwerdung Gottes in Christus, und die dadurch zum Bewußtseyn gekommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen auch an sich mit Gott versöhnt sey [1]), war der höhere allgemeinere, alles Besondere in sich begreifende, Standpunct, auf welchen sich die Kirchenlehrer jener Zeit immer wieder stellten, wie sie ja überhaupt erst vom Göttlichen aus auf das Menschliche kamen, und auch in der Lehre von der Person Christi das Menschliche dem Göttlichen, der Idee des ewigen, mit dem Vater durch die Gemeinschaft des Wesens verbundenen, Sohnes, des durch die Annahme des Fleisches menschgewordenen Logos, in welcher für sie der ganze absolute Inhalt des Christenthums noch beschlossen lag, durchaus unterordneten. Auf diesem Wege bildete sich eine Ansicht

---

1) Man vgl. hierüber z. B. Augustin De vera religione c. 30.: *(Filius Dei) demonstravit carnalibus et non valentibus intueri mente veritatem corporeisque sensibus deditis, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, quod non solum visibiliter, sed hominibus in vero homine apparuit* (in ihm kam also die Würde der menschlichen Natur, d. h. die Einheit des Menschen mit Gott auf gegenständliche Weise zum Bewußtseyn), *ipsa enim natura suscipienda erat, quae liberanda.* Dieser letztere Satz spricht diese Ansicht, deren Wahrheit in dem Bewußtseyn jener Zeit tief begründet war, am unmittelbarsten und einfachsten aus. Konnte der Mensch nur dadurch erlöst werden, daß Gott ihn zu sich aufnahm, mit ihm sich zur Einheit verband, so war er schon durch die Menschwerdung Gottes in Christus auch an sich versöhnt. Je bestimmter man sich daher dieses Einsgewordenseyns des Menschen mit Gott in Christus in seiner Totalität bewußt wurde (wie sehr man aber darnach strebte, beweisen Ideen, wie die oben (S. 37. f.) erwähnten des Irenäus und das Moment, das der Streit mit Apollinaris auch für die Lehre von der Erlösung und Versöhnung hatte), desto bestimmter wurde man sich auch der Realität der Versöhnung bewußt.

von der Versöhnung, welche wir, um zugleich auf die Anknüpfungspuncte hinzuweisen, die schon in ihr für spätere Theorien liegen, im Allgemeinen die mystische nennen können, da sie mehr auf einer großartigen Totalanschauung, als auf dialectisch entwickelten Begriffen beruht, und das Wesen des Mystischen überhaupt darin besteht, daß die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, welche die gewöhnliche Ansicht als eine erst in der Zeit entstandene betrachtet, als eine innere und wesentliche, vor jeder zeitlichen Erscheinung an sich schon vorhandene, aufgefaßt wird. Sie findet sich bei denjenigen Kirchenlehrern, die die beiden Naturen in der Person Christi in ein so viel möglich inneres und organisches Verhältniß zu einander zu sezen suchen, so daß sie die beiden Naturen als zwei zusammengehörige Principien betrachten, die zwar einen Gegensaz bilden, aber nur einen solchen, welcher auch die den Gegensaz aufhebende Einheit in sich schließt. Von diesem Gesichtspunct aus wird das Verhältniß, in welchem in der Person Christi das Menschliche zum Göttlichen steht, auf die Menschheit im Ganzen ausgedehnt, und von der Menschheit im Ganzen dieselbe Beziehung zum Göttlichen behauptet, in welche in der Person Christi der von dem Logos angenommene Mensch zu demselben gesezt ist. Das Göttliche und Menschliche verhalten sich daher zu einander, sowohl in Beziehung auf die Person Christi, als auch in Hinsicht des Verhältnisses der Menschheit zum Logos, wie Seele und Leib, wie Geist und Fleisch, oder wie Leben und Tod, wie Unsterbliches und Sterbliches. Das Wesen dieser Theorie ist in der dem Athanasius zugeschriebenen Schrift einfach ausgedrückt in den Säzen: Der Logos ist Mensch geworden, um uns zu Gott zu erheben. Er hat dazu einen Leib angenommen, um den Tod in dem Leib zu vernichten. Der Logos hätte sich nicht als das Princip des Lebens erwiesen, wenn er nicht das Sterbliche lebendig gemacht hätte, er hätte es aber nicht wahrhaft lebendig gemacht, wenn er es nicht im

sterblichen Leibe durch die Unsterblichkeit aufgehoben hätte [1]). Ausführlicher hat Gregor von Nyssa die Grundzüge dieser

1) De incarnat. c. 54.: *Αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος — ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν, καὶ αὐτὸς ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν διὰ σώματος, ἵνα ἡμεῖς τοῦ ἀοράτου πατρὸς ἔννοιαν λάβωμεν* (Ein öfters bei Athanasius vorkommender Gedanke. Vgl. z. B. Orat. c. Arian. I, 39.: *οὐκ ἄρα ἄνθρωπος ὢν ὕστερον γέγονε θεὸς, ἀλλὰ θεὸς ὢν ὕστερον γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα μᾶλλον ἡμᾶς θεοποιήσῃ*). Man könne einwenden, sagt Athanasius De incarn. c. 44., Gott hätte, wenn er den Menschen erlösen wollte, dieß durch einen bloßen Wink thun sollen, wie er auch einst aus Nichts die Welt erschuf, ohne daß sein Logos einen menschlichen Leib annahm. Allein nachdem einmal der Mensch geschaffen sey, müsse Gott als Arzt und Erlöser das Geschaffene heilen, und sich hiezu des Leibs als eines menschlichen Organs bedienen. Ausserdem aber müsse man wissen, daß das Verderben nicht außerhalb des Leibes, sondern im Leibe selbst war, deßwegen habe auch das Leben im Leibe selbst seyn müssen, *ἵνα ἀντενδυθὲν τὸ σῶμα τὴν ζωὴν ἀποβάλῃ τὴν φθοράν, ἄλλως τε εἰ καὶ ἐγεγόνει ἔξω τοῦ σώματος ὁ λόγος καὶ μὴ ἐν αὐτῷ, ὁ μὲν θάνατος ἡττᾶτο ὑπ᾽ αὐτοῦ φυσικώτατα, ἅτε δὴ μὴ ἰσχύοντος τοῦ θανάτου κατὰ τῆς ζωῆς, οὐδὲν δὲ ἧττον ἔμενεν ἐν τῷ σώματι ἡ προσγενομένη φθορά· διὰ τοῦτο εἰκότως ἐνεδύσατο τὸ σῶμα ὁ σωτὴρ, ἵνα συμπλακέντος τοῦ σώματος τῇ ζωῇ* u. s. w. Vgl. Orat. c. Arian. II, 68.: *εἰ διὰ τὸ δυνατὸν εἰρήκει (ὁ θεὸς) καὶ ἐλέλυτο ἡ κατάρα, τοῦ μὲν κελεύσαντος ἡ δύναμις ἐπεδείκνυτο, ὁ μέντοι ἄνθρωπος τοιοῦτος ἐγένετο, οἷος ἦν καὶ ὁ Ἀδὰμ πρὸ τῆς παραβάσεως, ἔξωθεν λαβὼν τὴν χάριν, καὶ μὴ συνηρμοσμένην ἔχων αὐτὴν τῷ σώματι — ἀεὶ δὲ ἁμαρτάνοντες ἀεὶ ἐδέοντο τοῦ συγχωροῦντος, καὶ οὐδέποτε ἠλευθεροῦντο, σάρκες ὄντες καθ᾽ ἑαυτούς, καὶ ἀεὶ ἡττώμενοι τῷ νόμῳ διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκός.* Eben deßwegen wäre der Mensch, wenn der Logos ein Geschöpf wäre, nichts desto weniger sterblich geblieben *μὴ συναπτόμενος τῷ θεῷ, οὐ γὰρ κτίσμα συνῆπτε τὰ κτίσματα τῷ θεῷ, ζητοῦν καὶ αὐτὸ τὸν συνάπτοντα, οὐδὲ τὸ μέρος τῆς κτίσεως σωτηρία τῆς κτίσεως ἂν εἴη, δεόμενον καὶ αὐτὸ τῆς σωτηρίας* (c. 69.). Nur das absolute Seyn des Erlösers und sei-

Theorie auf folgende Weise entwickelt [1]: „Wie das Princip des Todes von Einem aus die ganze menschliche Natur durchdrang, so erstreckt sich auch auf dieselbe Weise das Princip der Auferstehung durch Einen auf die Menschheit. Derjenige, der die von ihm angenommene Seele wieder mit seinem Leibe einigte, durch die Kraft, die er schon bei der ersten Vereinigung jedem dieser beiden Principien mittheilte, derselbe hat auf eine allgemeine Weise die geistige Substanz mit der sinnlichen verbunden, indem das Princip, seiner Natur zufolge, bis zum Aeussersten durchdringt. Indem er das menschliche Verdammungsurtheil in sich aufnahm, und seine Seele nach der Trennung sich wieder mit dem Leib vereinigte, hat die Vereinigung des Getrennten die Wirkung, daß sie sich von ihrem Princip aus auf gleiche Weise auf die ganze menschliche Natur erstreckt." Darin besteht, nach Gregor von Nyssa, das Geheimniß der göttlichen Oekonomie in Ansehung des Menschen. Diese Theorie umgeht eigentlich die Hauptfrage, mit welcher sich die beiden bisher erörterten Theorien beschäftigen, die Frage, auf welche Weise der Mensch von der, in Folge der Sünde auf ihm liegenden, Schuld befreit werden könne, sie faßt sogleich alles, was sich auf die Erlösung und Versöhnung des Menschen bezieht, in das Eine zusammen, durch die Menschwerdung des Logos sey der Menschheit ein höheres geistiges Princip mitgetheilt, und der Mensch dadurch in die Einheit des Göttlichen wieder aufgenommen worden. Christus ist das die Menschheit in sich repräsentirende Individuum, das ihr zwar als Theil des Ganzen angehört, aber auch das sie bestimmende Princip in sich hat. Was von dem Einen gilt, muß auch von allen andern gelten. Da die Na-

---

ne absolute Einheit mit der Menschheit, nicht der absolute Werth seines Leidens und Todes, ist noch der Hauptgedanke.

1) Orat. cat. c. 16.

tur, mit welcher Christus das Göttliche in sich aufgenommen hat, dieselbe ist, die wir haben, so theilt sich, was der Eine hat, wegen des Zusammenhangs und der Einheit der Natur, von dem Theil dem Ganzen mit. Hat nun Christus das Princip des Lebens in sich, so muß sich dasselbe Princip auch der ganzen Menschheit mittheilen. Auf der andern Seite aber muß auch Christus alles in sich darstellen, was der menschlichen Natur wesentlich angehört. Christus würde also nicht das die Menschheit in sich repräsentirende Individuum seyn, wenn er mit der Menschheit nicht auch den Tod theilte. Da nun der Tod die Trennung von Seele und Leib ist, in Christus aber Seele und Leib nach der Trennung wieder verbunden worden sind, so ist die Auferstehung Christi auch die Auferstehung der Menschheit [1]). Gregor von Nazianz trägt auf Christus, als das die Menschheit in sich repräsentirende Individuum, sogar die Sünde der Menschen über. Wie Christus, als der Befreier vom Fluch, Fluch heiße (Gal. 3, 13.), und Sünde (2 Cor. 5, 21.), als der, der die Sünde der Welt hinwegnehme, und als neuer Adam an die Stelle des alten trete, so eigne er sich, als das Haupt des Ganzen, auch das in dem Einzelnen Gott Widerstrebende zu. „Solange ich," sagt Gregor, „Gott widerstrebe und durch meine Gottesläugnung und meine Leidenschaften im Aufruhr gegen Gott begriffen bin, heißt, was mich betrifft, auch Christus ein Gott Widerstrebender, wenn ihm aber alles unterworfen ist, dann hat er auch dadurch, daß er mich als Geretteten zum Vater führt, die Unterwerfung vollendet [2])." Auch die Sünde der Men-

1) Gregor von Nyssa a. a. O. e. 32.: *Ἐπειδὴ οὐκ ἄλλοθεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἡμετέρου φυράματος ἡ θεοδόχος σάρξ ἦν — καθάπερ τινὸς ὄντος ζώου, πάσης τῆς φύσεως ἡ τοῦ μέρους ἀνάστασις ἐπὶ τὸ πᾶν διεξέρχεται, κατὰ τὸ συνεχές τε καὶ ἡνωμένον τῆς φύσεως ἐκ τοῦ μέρους ἐπὶ τὸ ὅλον συνδιδομένη.*

2) Orat. XXXVI. S. 580. — *Καὶ τὸ ἐμὸν ἀνυπότακτον ἑαυτοῦ ποιεῖται ὡς κεφαλὴ τοῦ παντὸς σώματος. Ἕως μὲν οὖν ἀνυπότακτος*

schen stellt also Christus, als das die ganze Menschheit in sich repräsentirende Individuum, als das Haupt des ganzen Leibes, das auch alle mit dem Leibe verbundenen Glieder in die Einheit seines Selbstbewußtseyns aufnimmt, in sich dar, aber freilich nur als ein verschwindendes Moment, als das zwar noch nicht Unterworfene, aber in der steten Unterwerfung unter Gott Begriffene. Erlöser und Versöhner ist also Christus zunächst zwar dadurch, daß er den in jedem Einzelnen sich vollziehenden Proceß, durch welchen das niedere sinnliche Princip dem höhern geistigen untergeordnet werden soll, in seiner Einheit und Vollendung darstellt, und als die nothwendige Aufgabe seines geistigen Lebens zum Bewußtseyn bringt, sofern aber die Realisirung dieser Aufgabe nur durch ihn möglich ist, ist er selbst als Erlöser und Versöhner das, jeden Einzelnen in die durch ihn offenbar gewordene Einheit des Göttlichen und Menschlichen aufnehmende, Princip. Es erhellt hieraus, daß vom Standpunct dieser Theorie aus die Versöhnung als ein im subjectiven Bewußtseyn des Einzelnen sich vollziehender Act aufgefaßt werden muß. Versöhnt ist der Mensch mit Gott, wenn er sich von dem durch Christus der Menschheit mitgetheilten göttlichen Lebensprincip durchdrungen, das Sterbliche in sich von dem Unsterblichen verschlungen weiß, oder das Sinnliche, Gott Widerstrebende in ihm dem Göttlichen unterworfen, in dieselbe Einheit mit dem Göttlichen aufgenommen ist, die der Erlöser in ihrer absoluten Vollendung in sich darstellt. Dieser, in jedem Einzelnen subjectiv sich vollziehende, Versöhnungsact ist aber nur dadurch möglich, daß die Menschheit an sich mit dem Göttlichen

---

ἐγὼ καὶ ϛασιώδης, τῇ τε ἀρνήσει τοῦ θεοῦ καὶ τοῖς πάθεσιν, ἀνυπότακτος τὸ κατ᾽ ἐμὲ καὶ ὁ Χριϛὸς λέγεται, ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, ὑποταγήσεται δὲ καὶ τῇ ἐπιγνώσει καὶ τῇ μεταποιήσει, τότε καὶ αὐτὸς τὴν ὑποταγὴν πεπλήρωκε, προσάγων ἐμὲ τὸν σεσωσμένον.

Eins geworden ist. Dieß ist durch die Menschwerdung Gottes, durch die Vereinigung des göttlichen Logos mit einer menschlichen Natur, geschehen. Daher wird dieß von den Kirchenlehrern, in deren Ideenkreis die hier entwickelte Theorie liegt, vor allem hervorgehoben [1]). Die Menschheit ist

---

1) Besonders gehört auch Hilarius von Poitiers hieher De trinit. II, 24. f.: *Humani generis causa Dei filius natus ex virgine est et spiritu sancto, — ut homo factus ex virgine naturam in se carnis acciperet, perque hujus admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus exsisteret, ut quemadmodum omnes in se per id, quod corporeum se esse voluit, conderentur, ita rursum in omnes ipse per id, quod ejus est invisibile, referretur. Dei igitur imago invisibilis pudorem humani exordii non recusavit, et per conceptionem, partum, vagitum, cunas omnes naturae nostrae contumelias transcurrit. — Non ille eguit homo effici, per quem homo factus est, sed nos eguimus, ut Deus caro fieret, et habitaret in nobis, id est, assumtione carnis unius membra universae carnis incoleret. Humilitas ejus nostra nobilitas est, contumelia ejus honor noster est, quod ille Deus in carne consistens, hoc nos vicissim in Deum ex carne renovati.* Vgl. Tract. in Ps. LI, 16.: *Natus ex virgine Dei filius non tum primum Dei filius, cum filius hominis, sed in filio Dei etiam filius hominis, ut et filius hominis esset filius Dei, naturam in se universae carnis assumsit, per quam effectus vera vitis, genus in se universae propaginis tenet. Si qua ergo propago infidelis aut infructuosa est, eradicandam ipsa se praebet, per naturam quidem manens, sed per infidelitatem aut inutilitatem evellitur.* Vgl. Leo M. Serm. LXVI, 4.: *Non — est dubium, naturam humanam in tantam connexionem a filio Dei esse susceptam, ut non solum in illo homine, qui est primogenitus totius creaturae, sed etiam in omnibus sanctis suis unus idemque sit Christus.* Ebendahin gehören Sätze Cyrill's von Alexandrien, wie z. B.

sich theils schon durch die Menschwerdung des Logos, als besonders durch die Auferstehung Christi vom Tode ein

---

Comm. in Joh. Tom. IV. S. 198.: *Εἰ μὴ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (ὁ υἱὸς) ὐδ' ἂν ὅλως τὴν ἀπὸ φθορᾶς ἀσθένειαν ἡ τῆς σαρκὸς ἀπεδύσατο φύσις.* Je unmittelbarer sich Cyrill die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Person des Gottmenschen dachte, desto unmittelbarer mußte ihm in der Lehre von der Person Christi auch schon die Lehre von der Versöhnung enthalten seyn, um so mehr aber verdient bemerkt zu werden, wie Cyrill die an sich seyende Einheit des Göttlichen und Menschlichen durch den heiligen Geist vermittelt werden läßt. Er stellt Adv. Nestor. III, 2. T. VI. S. 71. den ersten und zweiten Adam zusammen. Das Bild des ersten Adam ist *τὸ εὐπόριςον εἰς ἁμαρτίαν, τὸ ὑπὸ θάνατον γενέσθαι καὶ φθοράν.* Das Bild des himmlischen Adam ist *τὸ κατ' ὐδένα τρόπον ἡττᾶσθαι παθῶν, τὸ μὴ εἰδέναι πλημμελεῖν, τὸ μὴ ὑποκεῖσθαι θανάτῳ καὶ φθορᾷ, ὁ ἁγιασμός, ἡ δικαιοσύνη, καὶ ὅσα τύτοις ἀδελφά τε καὶ παραπλήσια.* Dieß zu besitzen aber kommt nur der göttlichen und reinen Natur zu. *Κρεῖττον γάρ ἐστι καὶ ἁμαρτίας καὶ φθορᾶς, ἁγιασμὸς καὶ δικαιοσύνη. Ἀναφέρει δὲ καὶ ἡμᾶς ἐν τύτοις ὁ ἐκ θεῦ πατρὸς λόγος τῆς θείας ἑαυτῦ φύσεως κοινωνὺς ἀναφαίνων διὰ τῦ πνεύματος, ἔχει τοίνυν ἀδελφὺς ἐοικότας αὐτῷ, καὶ τῆς θείας αὐτῦ φύσεως φορῦντας εἰκόνα, κατά γε τὸν τῦ ἡγιᾶσθαι τρόπον· ὕτω γὰρ ἐν ἡμῖν μορφῦται Χριςὸς, μεταςοιχειῦντος ὥσπερ ἡμᾶς τῦ ἁγίυ πνεύματος ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων εἰς τὰ αὐτῦ.* Nun wird Röm. 8, 8. angeführt. *Οὐκῦν μεθίστησι μὲν ὁ υἱὸς ὐδὲν τοπαράπαν τῶν πεποιημένων εἰς τὴν τῆς ἰδίας θεότητος φύσιν· ἀμήχανον γάρ· ἐνσημαίνεται δέ πως τοῖς τῆς θείας φύσεως αὐτῦ γεγονόσι κοινωνοῖς, διὰ τῦ μετασχεῖν ἁγίυ πνεύματος, ἡ πρὸς αὐτὸν ἐμφέρεια νοητὴ, καὶ τὸ τῆς ἀῤῥήτυ θεότητος κάλλος ταῖς τῶν ἁγίων ἐναςράπτει ψυχαῖς.* Zu ihrer nothwendigen Voraussetzung aber hat diese vermittelnde Thätigkeit des Geistes, durch welche das Bild Christi in uns ausgeprägt wird, das Einsgewordenseyn des Göttlichen und Menschlichen in Christus: *ὁ τῶν ὅλων κύριος καὶ θεὸς μονογενὴς, καθῆκεν ἑαυτὸν εἰς κένωσιν δι' ἡμᾶς, ἵνα ἡμῖν χαρίσηται τῆς πρὸς αὐτὸν ἀδελφότητος τὸ ἀξίωμα, καὶ τῆς ἐνύσης αὐτῷ εὐγενείας τὸ ἀξιέραςον κάλλος,* weßwegen

geheiligter Körper geworden, der Logos hat sich in Jesus nicht blos mit einzelnen Menschen, sondern mit der Substanz der menschlichen Natur, mit der Menschheit an sich, auf's innigste und unzertrennlichste verbunden. Es ist dieß aber nur die objective Seite der Erlösung, von welcher der in dem Einzelnen sich realisirende Act der Versöhnung als die subjective Seite unterschieden werden muß. Mit Recht können wir diese Theorie zum Unterschied von den früher erörterten als diejenige bezeichnen, die bei der Bestimmung des Begriffs der Versöhnung am meisten den Standpunct des subjectiven Bewußtseyns festhält, mystisch aber mag sie in dieser Hinsicht auch deswegen genannt werden, weil sie nicht von einem apriorischen Begriff, sondern von einer Thatsache der Erfahrung (der Heiligung der Menschheit durch die Erscheinung des Erlösers) ausgeht, deren Realität erst durch die innere Erfahrung im Leben jedes Einzelnen vermittelt werden muß, in einem ähnlichen Sinn also, in welchem auch Schleiermacher seine verwandte Theorie eine mystische nennt.

Drittes Kapitel.

Johannes Scotus Erigena.

Je mehr der Begriff der Versöhnung in die Momente auseinander geht, die an sich in ihm enthalten sind, und ebendadurch zu dem lebendigen Proceß sich entwickelt, durch welchen er, seiner immanenten Bewegung folgend, sich mit sich selbst vermittelt, ein um so wesentlicheres Moment dieses Processes muß das Leiden und der Tod Jesu werden. Ist dem

dem Nestorius in demselben Zusammenhang zum Vorwurf gemacht wird, daß er γυμνήν τε καὶ μόνην τῆς σαρκός τὴν ἐμφέρειαν ἀπονέμει, τῆς θείας τε καὶ νοητῆς μορφώσεως κατημεληκώς, μᾶλλον δὲ καὶ εἰσάπαν αὐτὴν ἀναιρῶν.

christlichen Bewußtseyn zufolge die Thatsache der Versöhnung nur durch das Leiden und den Tod Jesu vollbracht, so kann auch keine Versöhnungstheorie die in dem christlichen Begriff der Versöhnung liegende Aufgabe auf befriedigende Weise gelöst haben, wenn sie nicht das Leiden und den Tod Jesu als ein wesentliches Moment des Begriffs der Versöhnung selbst zu begreifen weiß, und die Realität der Versöhnung, sey es objectiv oder subjectiv, durch die Thatsache des Leidens und Todes Jesu vermittelt werden läßt. Aber gerade über diesen Punct schwankte das dogmatische Bewußtseyn der Kirchenlehrer, von welchen bisher die Rede war, noch am meisten, und es war ihnen noch nicht gelungen, die Entwicklung des Dogma's bis zu dem Puncte fortzuführen, auf welchem sich ihnen das Moment des Leidens und Todes Jesu als ein wesentliches und nothwendiges ergab, da die gerade hierüber herrschende Verschiedenheit der Vorstellungen den deutlichsten Beweis davon gibt, wie wenig man noch der innern Wahrheit und Nothwendigkeit der Sache selbst sich bewußt geworden war. Solange dieser weitere Fortschritt nicht geschehen ist, ist auch der im Leben des Gottmenschen sich realisirende Begriff der Versöhnung noch nicht zu seiner wahren Realität gekommen, und das Leben des Gottmenschen, zu welchem wesentlich auch der Tod gehört, nur einseitig aufgefaßt. Hieraus ist es daher zu erklären, daß die Kirchenlehrer dieser Periode, um sich der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, ohne welche der Begriff der Versöhnung nicht gedacht werden kann, bewußt zu werden, immer wieder auf einen Punct zurückgingen, welcher zwar die nothwendige Voraussezung jeder christlichen Versöhnungstheorie ist, aber die Versöhnung selbst noch ganz in ihrem unmittelbaren Ansichseyn in sich schließt, die in der Menschwerdung des Logos sich darstellende Einheit des Göttlichen und Menschlichen. Wie nun schon in dieser Hinsicht die menschliche Seite des Versöhnungsprocesses nicht zu ihrer wahren Existenz gelangt, so ist davon nicht

wesentlich verschieden ein Standpunct, auf welchem das Menschliche noch mehr zurücktrit, der menschwerdende Logos eigentlich noch nicht der wahre Gottmensch ist, und der Unterschied des Göttlichen und Menschlichen, in dessen Vermittlung das Wesen der Versöhnung besteht, statt in seine ganze Weite auseinanderzugehen, immer nur als ein sogleich wieder verschwindendes Moment erscheint. Es ist dieß derjenige Punct, in welchem Platonismus und Christenthum sich am nächsten berühren, aber nur dazu, um sich sogleich wieder in ihrer ganzen Differenz auseinanderzusezen, die Scheu, sich der wahren Einheit des Göttlichen und Menschlichen erst dadurch bewußt zu werden, daß man vor allem den Unterschied zu seinem vollen Recht kommen läßt. Wie der Platonismus in verschiedenen Formen durch die Theologie der ersten Jahrhunderte sich hindurchzieht, so hat er in dem an den Areopagiten Dionysius sich anschließenden Johannes Scotus Erigena noch einmal alle seine Strahlen gesammelt, um sich im vollen Bewußtseyn seiner absoluten Idee dem Christenthum in einem System gegenüberzustellen, das zwar den Unterschied zwischen Christenthum und Platonismus völlig auszugleichen scheint, aber gleichwohl das concrete Leben des Gottmenschen nur in einem täuschenden Gegenbilde wiedergibt. So sehen wir, wie wenn die Geschichte selbst durch den Contrast der Extreme den Fortschritt der Entwicklung des Dogma's um so auffallender hervortreten lassen wollte, den der alten Kirche angehörenden Zeitraum mit einer Theorie sich schließen, in welcher das christliche Moment der Versöhnungslehre noch nicht zum Bewußtseyn gekommen zu seyn scheint, während dagegen der darauf folgende Zeitraum der Scholastik des Mittelalters mit einer Theorie beginnt, die es sich zur höchsten Aufgabe macht, das christliche Dogma in der ganzen Tiefe seines Inhalts zu erfassen.

Der Natur der Sache nach hängt, wie aus dem zuvor Bemerkten erhellt, die speculative Versöhnungstheorie, auf

deren Darstellung wir übergehen, mit dem eigenthümlichen naturphilosophischen System, welches Johannes Scotus Erigena in den fünf Büchern seines Hauptwerks [1]) entwickelt hat, so eng zusammen, daß sie nur aus dem Zusammenhang des ganzen Systems begriffen werden kann. Naturphilosophisch wird dieses System mit Recht genannt, da Erigena, wie schon der Titel seines Werkes sagt, von dem Begriff der Natur ausgeht. Die erste und höchste Eintheilung aller Dinge, sowohl derjenigen, die unser Geist fassen kann, als derjenigen, die über ihn hinausgehen, ist die Eintheilung in das, was ist, und das, was nicht ist. Alles dieß begreift die Natur in sich. Die Natur selbst aber zerfällt, ihren Differenzen nach betrachtet, in vier Formen, von welchen die erste schafft und nicht erschaffen wird, die zweite erschaffen wird und schafft, die dritte erschaffen wird und nicht schafft, die vierte weder schafft noch erschaffen wird [2]). Von diesen vier Formen stehen je zwei einander gegenüber, denn die dritte ist der Gegensaz zu der ersten, und die vierte zu der zweiten, die vierte aber gehört unter das Unmögliche, da ihre Differenz das **non posse esse** ist. Die erste und vierte Form kann nur von Gott ausgesagt werden, nicht sofern Gott, dessen Natur schlechthin einfach ist, theilbar ist, sondern nur sofern sie aus einem doppelten Gesichtspunct betrachtet werden kann [3]). Als Princip und Ursache aller Dinge wird Gott von niemand erschaffen, alles aber, was ist und nicht ist, wird von ihm geschaffen, sofern er aber auch das Ende ist, zu welchem alles zurückstrebt, die unüberschreitbare Gren=

---

1) De divisione naturae libri quinque, diu desiderati. Oxonii 1681.

2) De div. nat. I. S. 1. f.

3) L. V. S. 311. *Non quod ipsius natura, quae simplex et plus quam simplex est, dividua sit, sed quod duplicis naturae modum recipit.*

ze, so daß in ihm alles ruht, und er alles in allem ist, muß von ihm gesagt werden, daß er nichts schaffe [1]). Diese bei-

---

1) L. II. S. 46.: *Quaternarum praedictarum formarum binis in unum coeuntibus, fiat analytica, id est, reditiva collectio. Prima namque et quarta unum sunt, quoniam de Deo solummodo intelliguntur, est enim principium omnium, quae a se condita sunt, et finis omnium, quae eum appetunt, ut in eo aeternaliter immutabiliterque quiescant. Causa siquidem omnium propterea dicitur creare, quoniam ab ea universitas eorum, quae post eam ab ea creata sunt, in genera et species et numeros, differentias quoque, ceteraque, quae in natura condita considerantur, mirabili quadam divinaque multiplicatione procedit; quoniam vero ad eandem causam omnia, quae ab ea procedunt, dum ad finem pervenient, reversura sunt, propterea finis omnium dicitur, et neque creare neque creari perhibetur, nam postquam in eam reversa sunt omnia, nil ulterius ab ea per generationem, loco et tempore, generibus et formis, procedet, quoniam in ea omnia quieta erunt et unum individuum atque immutabile manebunt. Nam quae in processionibus naturarum multipliciter divisa atque partita esse videntur, in primordialibus causis unita atque unum sunt, ad quam unitatem reversura, in ea aeternaliter atque immutabiliter manebunt; sed de hac quarta universitatis consideratione, quae in solo Deo intelligitur, quemadmodum et prima, suo loco latius disputabitur, quantum lux mentium donaverit. Quod autem de prima et de quarta dicitur, hoc est, nec illa nec ista creatur, cum illa et ista unum sunt, utraeque enim de Deo praedicantur, nulli recte intelligentium obscurum esse arbitror, a nullo enim creatur, quod causa superiori se vel sibi coaequali caret, est enim prima omnium causa Deus, quem nihil praecedit, nil et cointelligitur, quod sibi coessentiale non sit. — Non in Deo prima forma a quarta discernitur, in ipso siquidem non duo sunt, sed unum, in nostra vero theo-*

drey Formen, die erste und vierte, lösen sich, da der Grund ihrer Verschiedenheit nicht objectiv in der Natur Gottes, sondern nur subjectiv in der menschlichen Betrachtungsweise liegt, in Eine auf. Die beiden andern Formen aber erzeugen sich nicht blos in unserer Betrachtungsweise, sondern werden auch in der Natur der geschaffenen Dinge selbst gefunden, da in ihr die Ursachen von den Wirkungen getrennt werden, sofern aber die Wirkungen auch wieder mit den Ursachen geeint werden, da beide in dem Begriff der Creatur zusammenfallen, werden aus vier Formen zwei [1]). Betrachtet man aber das Verhältniß des Geschöpfs zum Schöpfer, so kann man, da ausser Gott nichts Wesentliches seyn kann, und das Erschaffene nur durch die Theilnahme an ihm besteht, nicht läugnen, daß Geschöpf und Schöpfer Eins sind. Das ganze Universum, sofern es Gott und die Creatur in sich begreift, kommt daher von den vier Formen, in welche es gleichsam getheilt worden ist, wieder auf Ein Individuum zurück, das Anfang, Ursache und Ende ist. Ebendeswegen kann auch von einem Hervorgehen der Geschöpfe aus der ersten und Einen Ursache, durch die Vermittlung der uranfänglichen Ursachen, in unendlich viele Geschlechter und Formen nicht die Rede seyn, ohne daß in dem Hervorgehen das Zurückgehen

---

ria, dum aliam rationem de Deo concipimus secundum considerationem principii, aliam vero juxta finis contemplationem, duae veluti formae esse videntur, ex una eandemque simplicitate divinae naturae propter duplicem nostrae contemplationis intentionem formatae.

1) Lib. II. S. 47.: *Aliae vero duae formae, secundam dico et tertiam, non solum in nostra contemplatione gignuntur, sed etiam in ipsa rerum creaturum natura reperiuntur, in qua causae ab effectibus separantur, et effectus causis adunantur, quoniam in uno genere, in creatura dico, unum sunt. De quatuor igitur fiunt duae.*

als zugleich enthalten gedacht wird, da beides, Ausgang und Rückkehr, nicht von einander getrennt werden können [1].

Schon hieraus ergibt sich, in welchem Sinne in diesem System allein die Idee der Erlösung und Versöhnung ihre Stelle finden kann. Ist die Schöpfung kein eigentliches Werden, sondern nur das mit dem Schöpfer identische Seyn, ein blos immanentes, das Zurückgehen an sich schon in sich schließendes Hervorgehen aus Gott, so kann auch die Erlösung und Versöhnung nichts anderes seyn, als die mit dem Abfall oder der Trennung von Gott gleichewige Einheit mit Gott, und das eigenthümliche Wesen des Menschen besteht eben darin, daß er die Einheit dieser beiden Momente ist. Wie der Vater, das Princip alles Seyns, in seinem Wort, seinem eingebornen Sohn, die Gründe aller Dinge, die er schaffen wollte (die Ideen oder Urtypen, die **primordialia exempla**), ehe sie sich zu Gattungen, Arten und Zahlen differenzirten, präformirte, so ist er, der Mensch, nach dem Bilde des, die Differenzen der allgemeinen Substanz in sich abschließenden, Gottes in solcher Würde geschaffen, daß alle sichtbaren und unsichtbaren Creaturen in ihm gefunden werden können: er vereinigt in sich die Extreme der ganzen Creatur, das Sinnliche und das Intelligible, ist die Mitte und Einheit aller Creatur [2]. Hätte nun der Mensch nicht ge-

---

1) A. a. O.: *Constitutum est, quaedam dicere de processione creaturarum ab una et prima omnium per primordiales causarum essentias, ante omnia ab ea, in ea, per eam conditas, in diversa rerum genera diversasque formas numerosque in infinitum — processio namque creaturarum earumdemque reditus simul rationi occurrunt eas inquirenti, ut a se invicem inseparabiles esse videantur, et nemo de una absolute sine alterius insertione, hoc est, de processione sine reditu et collectione, et conversim, dignum quid ratumque potest explanare.*

2) Lib. II. S. 47. f.

sündigt, so wäre in ihm keine Geschiedenheit der Geschlechter [1]), sondern er wäre blos Mensch, die Welt wäre in ihm

---

1) In den Unterschied der Geschlechter besonders setzt Erigena die durch die Sünde entstandene Getrenntheit und Zerrissenheit der Natur. Vgl. S. 49.: *Quoniam substantiarum divisio, quae a Deo sumsit exordium, et gradatim descendens in divisione hominis in masculum et feminam finem constituit, iterum earundem substantiarum adunatio ab homine debuit inchoare, et per eosdem gradus usque ad ipsum Deum ascendere, in quo, ut ipse ait, non est divisio, quoniam in eo omnia unum sunt. Incipiat ergo ab homine naturarum adunatio, per Salvatoris gratiam, in quo, ut ait, amplius non est masculus neque femina, quando humana natura in pristinum restauratur statum. — Homo reatu suae praevaricationis obrutus, naturae suae divisionem in masculum et feminam est passus, et quoniam ille divinum modum multiplicationis suae observare noluit, in pecorinam corruptibilemque ex masculo et femina numerositatem redactus est. Quae divisio in Christo adunationis sumsit exordium, qui in se ipso humanae naturae restaurationis exemplum veraciter ostendit, et futurae resurrectionis similitudinem praestitit.* Der von Gott vorhergesehene Fall und Untergang des ersten, die Einheit seiner Natur verlassenden, Menschen ist die Ursache, daß die Welt in eine unendlich große Vielheit verschiedener Theile und Formen zerfallen ist, damit der Mensch *saltem post ruinam suam de spiritualibus ad corporalia, de aeternis ad temporalia, de incorruptibilibus ad caduca, de summis ad ima, de spirituali homine in animalem, a simplici natura ad sexuum divisionem, ex angelica dignitate et multiplicatione ad pecorinam contumeliosam corruptibilemque secundum corpus generationem suum miserabilem interitum, tali poena admonitus, cognosceret, et ad suae dignitatis pristinum statum poenitendo, superbiamque suam deponendo, divinasque leges, quas transgressus fuerat, implendo redire postularet* (S. 53.).

nicht vom Paradies getrennt, sondern die ganze irdische Natur wäre in ihm Paradies, d. h. geistiges Leben (**spiritualis conversatio**), Himmel und Erde wären in ihm nicht getrennt, denn er wäre ganz himmlisch, und nichts Irdisches, nichts Schweres, nichts Körperliches würde in ihm erscheinen, er wäre wie die Engel, und würde sich zu der von seinem Schöpfer vorausbestimmten Zahl vervielfältigen, wie sich die Engel vervielfältigten. Die sinnliche Natur würde in ihm nicht im Widerstreit mit der geistigen seyn, denn er wäre ganz Verstand, und würde seinem Schöpfer immer und unwandelbar anhängen, und sich auf keine Weise von den uranfänglichen Ursachen, in welchen er geschaffen worden ist, entfernen, die ganze in ihm geschaffene Creatur würde keine Theilung erlitten haben. Weil aber der erste Mensch in diesem seligen Zustande nicht blieb, sondern aus Stolz fiel und die Einheit der menschlichen Natur in unendliche Theile und Formen zerfiel, so hat die göttliche Liebe einen andern Menschen angenommen, um die in dem alten Menschen zerfallene Natur zu ihrer ursprünglichen Einheit wiederherzustellen. Daher ist in Christus der Anfang, in welchem die Getheiltheit, in welche der Mensch zerfallen ist, zur Einheit zurückkehrt. Was in dem Menschen durch die Sünde getrennt ist, ist in Christus zur Einheit verbunden. In Christus ist seit seiner Auferstehung der Unterschied der Geschlechter aufgehoben, die Welt dem Paradies gleichgestellt, und die ganze Creatur, die geistige und sinnliche, zur Einheit verknüpft [1]).

---

1) L. II. S. 52.: *Adunatio totius creaturae, quae in primo homine fieret, si non peccaret, in Christo resurgente ante omnes per omnia facta. — Non enim in sexu corporeo, sed in homine tantum surrexit ex mortuis, in ipso enim nec masculus nec femina est. — Deinde post resurrectionem nostrum orbem terrarum paradiso in se ipso colligavit, nam ex mortuis in paradisum rediens, in hoc orbe cum discipulis conversatus est.*

Erlöser und Versöhner ist demnach Christus auch in diesem System, sofern die durch die Sünde entstandenen Folgen in ihm aufgehoben sind. Erscheint nun schon in dem Bisherigen die christliche Idee der Erlösung in einem ihr fremdartigen Zusammenhang speculativer Ideen, so zeigt sich dieß noch auffallender, wenn wir fragen, was Erigena unter Sünde und Erlösung versteht. Die Sünde ist ihm nichts in der Zeit Entstandenes, sondern der Mensch ist von Anfang an Sünder, er war zeitlich nie im Paradies, also konnte er auch das Paradies nicht erst in einem bestimmten Zeitpunct verlieren, wie der Teufel von Anfang an ein Mörder ist, so ist der Mensch nicht von ihm, sondern von Anfang an ermordet worden, ehe er vom Teufel versucht worden ist, war er schon in sich zerfallen, in der Wandelbarkeit seines Willens, mit welcher er von Anfang an auch die Sünde in sich hatte [1]. Da nun aber gleichwohl der Mensch, wie Erigena behauptet, nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, und in dieser Würde die Einheit und der Mittelpunct aller Creaturen ist, so folgt hieraus, daß er es entweder niemals hatte, oder wenn er es hatte, es auch im Zustande der Sünde noch haben muß. Beides läßt sich daher nur so zusammendenken, daß er eine doppelte Natur in sich vereinigt, eine geistige und sinnliche,

---

1) Lib. IV. S. 196.: *Fuisse Adam temporaliter in paradiso — dicat quis potest. — Nec unquam steterat, nam si saltem vel parvo spatio stetisset, necessario ad aliquam perfectionem perveniret. — Quale spatium datur homini in paradiso vixisse, priusquam a diabolo occideretur? — Datur intelligi, quod homo prius in se ipso lapsus est, quam diabolo tentaretur, nec hoc solum, verum etiam, quod non in paradiso, sed descendente eo — in hunc mundum labente, a diabolo sauciatus sit et spoliatus. Non enim credibile est, eundem hominem et in contemplatione aeternae pacis stetisse, et suadente femina, serpentis veneno corrupta, corruisse.*

in Ansehung jener hat er das Bild Gottes, in Ansehung dieser ist er im Zustande der Sünde. Er ist also zwar durch die Sünde in den Unterschied und Gegensaz einer doppelten Natur herausgetreten, aber dieser Unterschied ist, da der Mensch in den uranfänglichen Ursachen, die die Principien seines Ursprungs sind, auch jezt noch steht, ein von Anfang an aufgehobener [1]). Ist aber die Sünde an sich aufgehoben, der allein wahrhaft seyenden substanziellen Natur des Menschen gegenüber nur als ein von Anfang an verschwindendes, an sich nicht vorhandenes, Moment gesezt, welche Bedeutung soll die Idee der Erlösung und Versöhnung haben? Wie die Sünde nichts in der Zeit Entstandenes ist, sondern der ewige Act, durch welchen der Mensch, vermöge des Begriffs seines Wesens, sich in die Zweiheit der Naturen, die sein Wesen ausmacht, dirimirt, so ist auch die Erlösung kein zeitlicher, in einem bestimmten Moment in die Geschichte der Menschheit eingreifender, Act, sondern sie ist so ewig als die Mensch-

1) Lib. II. S. 48.: *Est ex duabus conditae naturae universalibus partibus mirabili quadam adunatione compositus ex sensibili namque et intelligibili, hoc est, ex totius creaturae extremitatibus conjunctus. — Datur intelligi, humanam naturam etiam post praevaricationem dignitatem suam non penitus perdidisse, sed adhuc obtinere. — Non ergo etiam in languoribus nostris Deum penitus deseruimus, nec ab ipso deserti sumus, dum inter mentem nostram et illum nulla interposita natura est, lepra siquidem animae vel corporis non aufert aciem mentis, qua illum intelligimus, et in qua maxime imago creatoris condita est.* — Obgleich der Mensch von den *primordiales causae, in quibus subsistit*, sich selbst losreißt, so ist er doch von ihnen nicht wahrhaft getrennt. — *Non enim in his, in quibus nunc videtur esse, homo consistit, sed in occultis naturae causis, secundum quas primitus conditus est, et ad quas reversurus est, continetur in quantum est.*

werdung, von der Menschwerdung aber behauptet Erigena, der Sohn Gottes sey deswegen Mensch geworden, oder in die Wirkungen der Ursachen herabgestiegen, um die Wirkungen der Ursachen, die er seiner Gottheit nach ewig und unveränderlich in sich hat, seiner Menschheit nach zu retten, und zu ihren Ursachen zurückzuführen. Würde die göttliche Weisheit nicht in die Wirkungen der ewig in ihr lebenden Ursachen herabsteigen, so würden die Ursachen aufhören, Ursachen zu seyn, da es, wenn die Wirkungen der Ursachen zu Grunde gehen, auch keine Ursachen mehr gibt, ebenso wie es, wenn es keine Ursachen gibt, auch keine Wirkungen geben kann, weil das Eine durch das Andere bedingt ist [1]). Können demnach an sich Ursachen und Wirkungen nicht von einander getrennt werden, so kann es auch keinen Moment gegeben haben, in welchem der Sohn Gottes noch nicht Mensch geworden war, um die Wirkungen der Ursachen, d. h. die durch die Sünde des Menschen getheilte und in sich zerfallene Natur, in ihrer Einheit mit den im Sohne Gottes bestehenden

1) Lib. V. S. 252.: *Deus itaque, Dei verbum, in quo omnia facta sunt causaliter et subsistunt, secundum suam divinitatem descendit in causarum, quae in ipso subsistunt, effectus, in istum videlicet sensibilem mundum, humanam accipiens naturam, in qua omnis visibilis et invisibilis creatura continetur, — non aliam ob causam, nisi ut causarum, quas secundum suam divinitatem aeternaliter et incommutabiliter habet, secundum suam humanitatem effectus salvaret, inque suas causas revocaret, ut in ipsis ineffabili quadam adunatione sicuti in ipsa causa salvarentur. — Si Dei sapientia in effectus causarum, quae in ea aeternaliter vivunt, non descenderet, causarum ratio periret, pereuntibus enim causarum effectibus nulla causa remaneret, sicut pereuntibus causis nulli remanerent effectus; haec enim relativorum ratione simul oriuntur et simul occidunt, aut simul et semper permanent.*

uranfänglichen Ursachen zu erhalten. Was ist demnach Christus, der Erlöser, anders, als der nach dem Bilde Gottes geschaffene ebenbildliche Mensch selbst, die Einheit aller sichtbaren und unsichtbaren Creaturen, die Einheit der Natur, ehe sie sich differenzirte und von ihren ursprünglichen Ursachen entfernte, der ohne irgend eine Zwischennatur mit Gott verbundene Geist, nur mit dem Unterschied, daß die Getheiltheit der Natur, wie sie in dem ebenbildlichen idealen Menschen als eine an sich noch nicht vorhandene betrachtet wird, in dem Erlöser als die durch die Aufhebung der Sünde wiederhergestellte aufgefaßt wird. Wie daher, als der Mensch durch die Sünde fiel, auch die ganze Natur zerfiel, so mußte auch Christus, um Erlöser zu seyn, nicht blos die menschliche Natur, sondern auch die ganze Creatur annehmen [1]). Da aber die Erlösung so wenig, als die Sünde, als ein zeitlicher Act gedacht werden darf, so beruht der Unterschied zwischen Christus und dem urbildlichen Menschen nur auf einer Verschiedenheit der Betrachtungsweise: beide, an sich Eins, sind nur so verschieden, wie die Einheit an sich verschieden ist von der aus dem Unterschied in sich zurückgegangenen, oder durch das Bewußtseyn des Unterschieds vermittelten Einheit. Insofern kann man, da das Bewußtseyn der Einheit nur durch das Bewußtseyn des Unterschieds vermittelt seyn kann, auch sagen, der ideale Mensch sey die an sich seyende Einheit der sichtbaren und unsichtbaren Creaturen, Christus als Erlöser aber das Bewußtseyn dieser Einheit. In diesem Sinne sagt Erigena, das aller sichtbaren und unsichtbaren, d. h. der geistigen und vernünftigen Creatur, den Engeln und Menschen

1) Lib. V. S. 252.: *Dei verbum, quando accepit humanam naturam, nullam creatam substantiam praetermisit, quam non accepit. Accipiens igitur humanam naturam, omnem creaturam accepit. Ac per hoc, si humanam naturam, quam accepit, salvavit et restauravit, omnem profecto creaturam visibilem et invisibilem restauravit.*

vor der Menschwerdung an sich unbegreifliche Wort Gottes sey erst durch die Menschwerdung in das Bewußtseyn der Engel und Menschen eingetreten [1]).

Eine eigentliche Erlösung und Versöhnung gibt es demnach in diesem Systeme nicht, da nach Scotus Erigena überhaupt die Differenz nur in die Sphäre der Theorie, oder der subjectiven Betrachtung, fällt, und der absoluten Einheit Gottes gegenüber nichts wahrhaft objective Realität haben kann. Das System des Erigena kann aus dem abstracten Begriff der absoluten Einheit nicht herauskommen, und keinen Uebergang zum concreten Leben gewinnen. Die höchste Differenz ist zwar die zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf, oder, da der Mensch die Einheit aller sichtbaren und unsichtbaren Creaturen ist, zwischen Gott und dem Menschen, wie kommt aber dieses System auf den Begriff der Creatur und des Menschen? Da Gott in seiner Unendlichkeit sich selbst nicht kennt und kein Bewußtseyn seiner selbst hat [2]), so trit die

---

1) a. a. O.: *Non incassum credimus et intelligimus incarnationem verbi divini non minus angelis quam hominibus profuisse, profuit namque hominibus ad redemtionem suaeque naturae restaurationem, profuit angelis ad cognitionem. Incomprehensibile quippe erat verbum omni creaturae visibili et invisibili, hoc est intellectuali et rationali, angelis videlicet et hominibus, priusquam incarnaretur, quoniam remotum et secretum super omne, quod est, et quod non est, super omne, quod dicitur et intelligitur, incarnatum vero quodammodo descendens, mirabili quadam theophania et ineffabili et multiplici sine fine in cognitionem angelicae humanaeque naturae processit, et super omnia incognitam ex omnibus naturam, in qua cognosceretur, assumsit, mundum sensibilem et intelligibilem in se ipso incomprehensibili harmonia adunans. Et lux inaccessibilis omni creaturae intellectuali et rationali praebuit accessum.*

2) Lib. II. S. 78.: *Quomodo divina natura se ipsam pot-*

Sphäre des Bewußtseyns erst mit dem Menschen ein, und das Bewußtseyn Gottes ist daher, sofern von einem solchen die Rede seyn kann, nur ein gottmenschliches, da erst mit dem Menschen die Voraussezung, ohne welche kein Bewußtseyn möglich ist, die Differenz, oder der Gegensaz, gesezt ist, allein es ist auch hier der Uebergang vom Abstracten zum Concreten auf keine Weise vermittelt. Was sollte denn die abstracte, nur in sich zurückgehende, absolute Einheit drängen, sich zum Selbstbewußtseyn des Geistes aufzuschließen? Wenn daher auch dem Scotus Erigena die Wahrheit, daß das Unendliche nur in der Einheit des Endlichen und Unendlichen das wahrhaft Unendliche sey, vorschweben mochte, so ist sie ihm doch noch nicht zum klaren Bewußtseyn gekommen [1]). Das Unendliche und das Endliche stehen noch

---

est intelligere, quid sit, cum nihil sit, superat enim omne, quod est, quando nec ipsa est esse, sed ab ipsa est omne esse, quae omnem essentiam et substantiam virtute suae excellentiae supereminet? Aut quomodo infinitum potest in aliquo diffiniri a se ipso, vel in aliquo intelligi, cum se cognoscat super omne finitum et infinitum, et finitatem et infinitatem? Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui.

1) Es steht als bloße Behauptung in seinem System, daß das Unendliche das Endliche nicht ausschließe, sondern in sich begreife. Daher stellt er, obgleich ihm Gott der höchste absolute Begriff ist, doch wieder über Gott die Natur, die *universitas.* Wenn Gott die *essentia omnium* ist, der allein Seyende, so begreift die Natur, wie er sie Lib. I. S. 1. definirt, sowohl *ea, quae sunt,* als auch *quae non sunt,* als Einheit in sich. Diese Einheit ist die Allheit, in welcher Gott und Creatur als Einheit angeschaut werden. *Intelligibili quadam universitatis contemplatione universitatem dico Deum et creaturam.* Lib. II. S. 45. Vgl. Lib. III. S. 125.: *Nil aliud relinquitur, nisi ut intelli-*

äusserlich und unvermittelt neben einander, wie das Seyn und das Nichtseyn, das Positive und das Negative. Solange aber der absoluten Einheit gegenüber die Bestimmung des Unterschieds ihre wahre und reelle Bedeutung noch nicht erhalten hat, fehlt auch noch der wahre Begriff der durch den Unterschied sich mit sich selbst vermittelnden Einheit. Wie Erigena die Creatur aus Gott hervorgehen läßt, so läßt er sie auch wieder in Gott zurückgehen, und unterscheidet mehrere Momente dieser Rückkehr der Creatur und des Menschen insbesondere [1]). Sie beginnt, wenn dem Elend des Menschen

---

gamus, creaturam fuisse in Deo, priusquam fieret in se ipsa, duplexque de creatura dabitur intellectus, unus, qui considerat aeternitatem ipsius in divina cognitione, in qua omnia vere et substantialiter permanent, alter, qui temporalem conditionem ipsius veluti postmodum in se ipsa.

1) Lib. V. S. 232.: *In natura rerum nihil inferius est vita, ratione et sensu carente, infimum autem omnium corpus corruptibile, quum ad nihilum redire nulla natura sinitur, et ubi ruinae suae finem posuit, inde iterum redire inchoavit. Finis autem ruinae solutio corporis est. Ex solutione itaque corporis reditus naturae proficiscitur, ac per hoc plus utilitatis humanae naturae contulit mors carnis quam vindictae (quamvis poena peccati fuisse aestimata sit), in tantum ut carnis solutio, quae mortis nomine solet appellari, rationabilius mors mortis* (also die Negation der Negation) *dicatur, quam mors carnis. — Mutatio humanae naturae in Deum non in substantiae interitu aestimanda est, sed in pristinum statum, quem praevaricando perdiderat, mirabilis atque ineffabilis reversio. Si enim omne, quod pure intelligit, efficitur unum cum eo, quod intelligitur, quid mirum, si nostra natura, quando Deum facie ad faciem contemplatura est, in his, qui digni sunt, quantum et datur contemplari in nubibus theoriae ascensurae, unum*

dadurch ein Ende gemacht wird, daß der Körper sich auflöst und in die vier Elemente zurückgerufen wird, die zweite wird in der Auferstehung erfüllt, wenn jeder seinen Körper aus der Gemeinschaft der vier Elemente zurücknimmt, die dritte, wenn der Körper in Geist verwandelt wird, die vierte, wenn der Geist, oder die ganze Natur des Menschen, in die ursprünglichen Ursachen zurückkehrt, die immer und unveränderlich in Gott sind, die fünfte, wenn die Natur selbst mit ihren Ursachen sich in Gott bewegt, wie die Luft sich in das Licht bewegt. Denn Gott wird Alles in Allem seyn, wenn nichts ausser Gott ist. Diese Rückkehr ist keine Vernichtung, weil das nicht vernichtet wird, was in das Bessere zurückkehrt. Es ist jedoch leicht zu sehen, daß diese Rückkehr in allen ihren Momenten, da sie nicht als immanente Momente des sich selbst bewegenden Begriffs bestimmt sind, eine blos scheinbare, keine wahre und wirkliche ist. Was in Gott zurückgeht, ist von Anfang an so sehr identisch mit Gott, daß es von der Identität eigentlich gar nicht zum Unterschied gekommen ist, das Hervorgehen aus Gott und das Zurückgehen in Gott können daher nicht als zwei wesentlich verschiedene Momente betrachtet werden, und die Rückkehr ist daher im Grunde auch, da sie auf keinem wahren und wirklichen Proceß des Geistes beruht, ohne alles Resultat. Nur für das subjective

---

cum ipso et in ipso fieri possit. Die Rückkehr in Gott besteht demnach in der Vollkommenheit des Gottesbewußtseyns, oder darin, daß der Mensch sich als Geist erkennt, nur das Geistige seines Wesens als das wahrhaft Substanzielle betrachtet. *In humana siquidem natura nil subsistit, quod spirituale et intelligibile non sit. Nam et substantia corporis profecto intelligibilis est* (S. 234). Also ist, was den Körper vom Geist unterscheidet, bloßer sinnlicher Schein, und die durch den Tod eintretende Negation der Negation ist an sich schon in jedem vollzogen, der sich des wahrhaft Substanziellen seiner Natur bewußt ist.

Bewußtseyn können jene beiden Momente unterschieden werden: der Mensch ist sich seiner Trennung von Gott und seiner Versöhnung mit Gott bewußt, je nachdem er sich der beiden Seiten seines Wesens, seiner sinnlichen und seiner geistigen Natur, und des Verhältnisses beider bewußt ist. Wie der Unterschied kein reeller, sondern ein blos nomineller ist, so ist auch die Rückkehr aus dem Unterschied in die Einheit kein reeller Act, sondern nur ein Moment der subjectiven Betrachtung [1]). Sehr natürlich kommt daher diese Theorie, da sie keine wahre und wirkliche Rückkehr in Gott behaupten kann, zuletzt darauf hinaus, daß sie auch die Realität der Sünde für eine blos scheinbare erklärt. Die Sünde kommt immer nur als verschwindendes, an sich aufgehobenes, Moment in Betracht, und hat daher auch nicht die Bedeutung einer sittlichen That, da der Mensch in Hinsicht der Sünde und der Versöhnung unter denselben Gesichtspunct gestellt wird, aus welchem überhaupt das Verhältniß der Natur zu Gott aufgefaßt wird [2]). Hat daher die Idee der Versöhnung

---

1) Lib. II. S. 47.: *Duae praedictae formae non in Deo, sed in nostra contemplatione discernuntur, et non Dei sed rationis nostrae formae sunt propter duplicem principii atque finis considerationem, neque in Deo in unam formam rediguntur, sed in nostra theoria, quae dum principium et finem considerat, duas quasdam formas contemplationis in se ipsa creat, quas iterum in unam formam theoriae videtur redigere, dum de simplici divinae naturae unitate incipit tractare, principium enim et finis divinae naturae propria nomina non sunt, sed habitudinis ejus ad ea, quae condita sunt, ab ipsa enim incipiunt, atque ideo principium dicitur, et quoniam in eo terminantur, ut in ea destinant, finis vocabulo meruit appellari.* Vgl. oben S. 121. f.

2) Lib. V. S. 230.: *Si omnium rerum, quae sunt et quae non sunt, earum dico, quae corporis sensibus animique*

irgend eine reelle Bedeutung, so hat sie eine solche nur darin, daß der Mensch, wie alles Seyende, zwar von Gott verschieden und getrennt, aber auch an sich mit Gott Eins, oder mit Gott versöhnt ist, wie überhaupt die Differenz der Natur in Gott aufgehoben ist, für Gott aber objectiv gar nicht existirt.

In der neuern Zeit hat man in Scotus Erigena den Anfang und Ausgangspunct der christlichen Speculation erblicken zu müssen geglaubt, da „in ihm sich vor allem der christliche Geist mit vollem Bewußtseyn in seiner Einheit mit der Vernunft erfaßt, und zugleich auf das lebendigste dargestellt habe" [1]), das Wahre aber ist, daß sich in seinem Sy-

---

contemplationibus succumbunt, earumque, quae corporales sensus mentisque contuitum prae nimia suae substantiae subtilitate et altitudine fugiunt, Deus principium est, et ipsum appetunt, et appetitus earum nulla ratione, ne illuc perveniat, prohibetur, quid mirum, si de humana natura, quae specialiter ad imaginem et similitudinem unius et communis omnium principii facta est, et credatur et intelligatur, quod illuc reversura sit, unde profecta est, praesertim cum non ita inde profecta est, ut omnino principium sui deseruerit, in ipso enim, ut ait apostolus, vivimus et movemur et sumus, sed quod quadam dissimilitudine propter peccatum decolorata est, dicitur recessisse. Similitudo namque fecit proximam, dissimilitudo longinquam. — De qua lepra cum divinae gratiae medicina liberata fuerit, in pristinam revocabitur formositatem, magisque dicendum, quod ipsa natura, quae ad imaginem Dei facta est, suae pulcritudinis vigorem integritatemque essentiae nequaquam perdidit, neque perdere potest. Divina siquidem forma semper incommutabilis permanet, capax tamen corruptibilium poena peccati facta est.

1) Staudenmaier, Joh. Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. I. Th. 1834. Man vgl. besonders S. 298. 447. f.

m der schon seit den ersten Jahrhunderten mit dem Chri-
nthum so eng verbundene Platonismus durch die Vermitt-

Von demselben Gesichtspunkt aus hat ihn auch schon P. Hjort, Joh. Scotus Erigena, oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf. Kopenhagen 1823. als den Vater der christlichen Philosophie (S. 90.) aufgefaßt. Scotus Erigena ist nicht der Anfangspunkt einer neuen Zeit, sondern der Endpunkt der alten in ihm sich vollends abschließenden Welt. Dadurch sollen die merkwürdigen Berührungspunkte, in welchen er in die neue Philosophie herübergreift, keineswegs geläugnet werden. Dahin gehört besonders auch die Bedeutung, welche er dem logisch-metaphysischen Moment der Negation gibt. Man vgl. I. S. 12: *Essentia est, affirmatio, essentia non est, abdicatio, superessentialis est, affirmatio simul et negatio: in superficie etenim negatione caret, in intellectu negatione pollet.* Es ist dieß der schon von dem Areopagiten Dionysius geltend gemachte Unterschied der kataphatischen und apophatischen oder der affirmativen und negativen Theologie. Vgl. S. 1. u. 44.: *Haec est cauta et salutaris et catholica de Deo praedicanda professio, ut prius de eo juxta catafaticam, id est, affirmativam omnia sive nominabiliter, sive verbaliter praedicemus, non tamen proprie sed translative, deinde ut omnia, quae de Deo praedicantur per catafaticam, eum esse negemus per apofaticam, id est, negationem, non tamen proprie, sed translative; verius enim negatur aliquid eorum, quae de eo praedicantur esse, quam affirmatur esse, deinde super omne, quod de ea praedicatur, superessentialis natura, quae omnia creat, et non creatur, superessentialiter superlaudanda est.* Position, Negation und Affirmation sind zwar die unterschiedenen Momente, aber sie sind noch nicht Momente einer lebendigen Bewegung des Begriffs. Daher ist auch in der Affirmation das Moment der Negation noch so überwiegend, daß Position und Negation eigentlich unvermittelt neben einander stehen. *Nam qui dicit,* wird S. 12. gesagt, nach der zuvor angeführten Stelle, *super-*

lung des Areopagiten Dionysius weiter fortgebildet, und so weit es ihm möglich war, christlich gestaltet hat. Besteht aber das Eigenthümliche des Christenthums darin, daß in ihm das Wesen Gottes im Sohn und Geist sich aufgeschlossen und geoffenbart hat, so steht die Grundidee des Erigena, daß Gott seinem Wesen nach schlechthin verborgen und unbegreiflich sey, in dem unmittelbarsten Gegensaz zu dem Standpunct der christlichen Offenbarung, wie sich auch schon darin zu erkennen gibt, daß die Idee des Sohns in diesem System keine nothwendige und wesentliche, sondern eine sehr untergeordnete, eigentlich blos äusserliche und nominelle, Bedeutung hat. Der auch im Platonismus, der vollkommensten Form der alten Philosophie, immer noch unversöhnt gebliebene, erst im christlichen Bewußtseyn der im Sohn Gottes, als dem Gottmenschen, offenbar gewordenen Einheit des Göttlichen und Menschlichen aufgehobene Gegensaz der Idee und der Wirklichkeit trit bei Scotus Erigena noch in seiner ganzen Härte hervor. Ist das absolute Wesen Gottes schlechthin verborgen und verschlossen, so gibt es auch keinen Uebergang von Gott zur Welt. Gott und Welt, Gott als das nothwendige Object des subjectiven Bewußtseyns und das subjective Bewußtseyn, sofern es nur Gott zu seinem Object haben kann, Objectives und Subjectives, Inhalt und Form, Abstractes und Concretes, stehen noch unvermittelt in ihrem starren, unlebendigen Gegensaz neben einander: auf der einen Seite eine Objectivität ohne die ihr entsprechende subjective Seite, auf der andern eine Subjectivität ohne objectiven Inhalt,

---

essentialis est (essentia), non quid est, dicit, sed quid non est, dicit enim essentiam non esse, sed plus quam essentiam, quid autem illud est, quod plus quam essentia est, non exprimit, asserens Deum, non esse aliquod eorum, quae sunt, sed plus quam quae sunt esse; illud autem esse, quid sit, nullo modo definit.

eine Idee, die nicht in der Wirklichkeit existirt, und eine Wirklichkeit ohne die Wahrheit der Idee. Gott existirt noch nicht für den Geist, weil er überhaupt noch nicht als der denkende, im Sohne sich mit sich selbst vermittelnde, Geist erkannt ist. Da, so inhaltsleer und unlebendig der Begriff des in sich verschlossenen und verborgenen Gottes in seiner reinen Abstractheit ist, doch das wahrhaft Seyende, alle Realität des Seyns, nur in Gott gesezt ist, so kann die in der Wirklichkeit existirende Welt nur der sinnliche Schein, der täuschende Reflex des subjectiven Bewußtseyns, in welchem sie sich darstellt, seyn. Der Geist des Menschen lebt noch immer in der Welt des Scheins und der subjectiven Einbildung. Die Götterwelt zwar, die er in der alten Religion aus sich herausbildet, ist vor der Macht der ihm zum Bewußtseyn gekommenen Idee verschwunden, aber des Scheins ist er noch nicht losgeworden. Der dem Alterthum überhaupt eigenthümliche Doketismus hat nur eine andere Gestalt angenommen, die Welt selbst, in welcher der Mensch lebt, ist im Gegensaz zu der allein wahrhaft seyenden Idee an sich, ihrem innersten Wesen nach, bloßer Schein, und hat ihre Wahrheit nur auf dem Standpunct des subjectiven Bewußtseyns. Dieß ist die Stellung, die sich das System des Scotus Erigena selbst zwischen Platonismus und Christenthum gibt. Am deutlichsten und unmittelbarsten ist sie aus der rein subjectiven Bedeutung zu ersehen, die in diesem System die christliche Trinitätslehre erhält. Sie muß auf die vier Formen zurückgeführt werden, in welche Scotus Erigena die Natur theilt. Da die erste und vierte Form an sich Eins sind, die objectiv Eine, nur subjectiv unterschiedene, absolute Natur Gottes ausdrücken, so ist der Sohn die zweite Form, die in der erschaffenen und schaffenden Natur die ursprünglichen Ursachen in sich begreift, und der heilige Geist ist die dritte Form, welche in der geschaffenen und nicht schaffenden Natur, oder in den Wirkungen der Ursachen besteht. Haben nun aber diese bei-

den Formen, wie Scotus Erigena ausdrücklich sagt, ihre Wahrheit nur für die Theorie, so fällt die Idee des Sohnes und Geistes, und der christlichen Trinität überhaupt, nur der subjectiven Betrachtung anheim [1]).

---

1) Lib. II. S. 70.: *Νοῦς et οὐσία, hoc est, intellectus et essentia excelsissimam nostrae naturae partem significant, immo excelsissimum motum. — Dum movetur circa Deum, qui superat omnia, maximus motus ejus dicitur, dum vero circa primordiales causas versatur, quae proximae immediate post Deum sunt, veluti medio quodam moderamine intelligitur moveri, quando autem primordialium causarum effectus sive visibiles sive invisibiles perspicere conatur, extremum sui motum pati dinoscitur, non quia idem modus substantialis augeri vel minui in se ipso possit, sed quod secundum dignitatem rerum, circa quas volvitur, et minimus et medius et maximus esse indicatur. Essentia itaque animae nostrae est intellectus, qui universitati humanae naturae praesidet, qui circa Deum supra omnem naturam incognite circumvehitur. Λόγος vero, vel δύναμις, hoc est ratio et virtus, secundam veluti partem insinuat, non irrationabiliter, quia circa principia rerum, quae primo post Deum sunt, circumferuntur. Tertia vero pars, διανοίας et ἐνεργείας, id est sensus et operationis vocabulis denominatur, et veluti extremum humanae animae obtinet locum, nec immerito, quum circa effectus causarum primordialium sive visibiles sive invisibiles sint, circumvolvitur.* Ueber den Begriff des heil. Geistes bemerkt Erigena S. 69.: *Operatio essentialis naturae nostrae aptissime sancto spiritui copulatur, cui veluti proprie operatio virtutum divinarumque donationum et universaliter et proprie unicuique divisio tribuitur. In naturae igitur nostrae essentia paternae substantiae, in virtute vero substantiae filii, in operatione substantiae spiritus sancti proprietas dinoscitur.* Erigena will zwar allerdings diese menschliche Trinität nur als ein Abbild der göttlichen, sofern der Mensch nach dem Bil-

de Gottes geschaffen ist, betrachtet wissen, aber welche objektive Bedeutung kann in seinem System die Trinität, ja überhaupt die Idee des göttlichen Ebenbildes haben, wenn die Natur Gottes, wie immer wiederholt wird, auch von dem reinsten Geist nicht erkannt werden kann (vgl. z. B. Lib. I. S. 8.)?

Zweiter Abschnitt.

Von der Scholastik (Anselm von Canterbury) bis zur Reformation.

Erstes Kapitel.

Die Anselm'sche Satisfactionstheorie.

Eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der Geschichte unsers Dogma's ist die von Anselm von Canterbury, in der berühmten Schrift: **Cur Deus homo**, aufgestellte Satisfactionstheorie. Sie macht, wie allgemein anerkannt werden muß, so sehr Epoche, daß mit ihr mit Recht ein neuer Zeitabschnitt in der Geschichte der Lehre von der Versöhnung begonnen wird. Da aber der Urheber dieser Theorie einer der ersten und bedeutendsten Begründer der, in der Geschichte der christlichen Theologie eine in vielfacher Beziehung so wichtige Stelle einnehmenden, Periode der Scholastik war, so liegt die Aufforderung um so näher, die weitere Entwicklung unsers Dogma's aus dem Gesichtspunct des allgemeinen, der Scholastik eigenthümlichen, Characters aufzufassen, um sowohl die besondere Form, welche ihm jezt gegeben wurde, aus der allgemeinen Richtung der Zeit zu begreifen, als auch diese selbst an jener nachzuweisen.

Blicken wir auf den bisherigen Entwicklungsgang unsers Dogma's zurück, so ist für die lange Periode von der ersten

Zeit bis zum Ende des eilften Jahrhunderts nichts characteristischer, als die mythische Gestalt, die es in der am meisten gangbaren Vorstellung erhalten hat. Dieses Mythische kann aber nicht blos für etwas Zufälliges, nur diesem Dogma Eigenthümliches, gehalten werden, es drückt sich vielmehr in ihm nur der allgemeine Character aus, welchen die christliche Theologie überhaupt bis zum Anfang der Scholastik in ihren bedeutendsten Erscheinungen mehr oder minder an sich trägt, wie sich leicht zeigen läßt, wenn man den Begriff des Mythischen richtig auffaßt. Mythisch ist die Gestalt des Dogma's mit Recht zu nennen, wenn das Bild die Stelle des Begriffs vertreten muß. Dem Mythischen ist, wie der Gnosticismus zeigt, das Doketische sehr nahe verwandt. Hat einmal der Geist den Zug zum Mythischen, lebt er in einer Welt bildlicher Gestalten, die er sich selbst geschaffen hat, so kann sich ihm leicht auch die Welt der Wirklichkeit in eine Welt der bloßen Erscheinung und des täuschenden Scheins verwandeln, wie wir an den Gnostikern sehen, welche die in ihnen vorherrschende mythische Richtung auch dahin führte, die geschichtliche Erscheinung Christi blos doketisch aufzufassen. So eigenthümlich die Erscheinung ist, die sich uns im Gnosticismus darstellt, so sehr würde man doch irren, wenn man sich das Characteristische desselben, das Mythische und Doketische, in seinem Einfluß auf das christliche Dogma, nur auf die besondere Sphäre, in welcher der Gnosticismus in seinen verschiedenen Formen äusserlich hervortrit, beschränkt denken wollte, es ist überhaupt der im Mythischen und Doketischen sich ausbildende Geist der alten Welt, der uns hier in seinem Conflict mit dem Christenthum begegnet, und durch den unmittelbaren Kampf, in welchem die alte Kirche dem Gnosticismus entgegentrat, so wenig überwunden wurde, daß er vielmehr nur auf andre Weise noch lange Zeit seine Herrschaft in der Kirche ausübte. Mythische und doketische Elemente ziehen sich, auch ohne daß sie äusserlich und unmittel-

bar hervortreten, in verschiedenen Formen durch die Entwicklung des Dogma's hin. Wie die Lehre von der Erlösung und Versöhnung die mythische Form, in welcher sie sich entwickelte, hauptsächlich durch die Beziehung erhielt, in welche man sie zum Teufel sezte, so mußte auch die mit ihr so eng zusammenhängende Lehre von dem Ursprung der Sünde und von der Sünde überhaupt, je bedeutender die Rolle war, die man den Teufel dabei spielen läßt, und je mehr man die alttestamentliche Erzählung, an welche man sich hielt, nur in ihrem buchstäblichen Sinne nehmen zu können glaubte, sich um so mythischer gestalten. Was ist es anders, als der mit dem Mythus so eng verbundene Begriff des Wunders, wodurch allein der Zusammenhang der unendlichen Folgen, welche die Sünde Adams nach der augustinischen Lehre gehabt haben soll, mit dieser selbst, als einer einzelnen, in einem bestimmten Zeitpunct geschehenen, That vermittelt werden kann? Je äusserlicher dieser, eines innern Haltpuncts ermangelnde, Zusammenhang ist, desto weniger kann es befremden, daß die auf diese Weise im augustinischen System nur mythisch, nicht dogmatisch, begründete Ansicht von der völligen Verdorbenheit der menschlichen Natur in dem dogmatischen Bewußtseyn der folgenden Zeit noch nicht so festgehalten werden konnte, daß sie nicht unvermerkt wieder in die entgegengesezte pelagianische und semipelagianische überging. Wie viele mythische Vorstellungen besonders durch Origenes mit dem christlichen Dogma verbunden wurden, und wie sehr daher schon frühe das Bedürfniß anerkannt wurde, dasselbe von so fremdartigen, mit dem christlichen Bewußtseyn in einen zu offenbaren Widerstreit kommenden, Elementen zu reinigen, ist bekannt genug. Aber auch selbst solche Dogmen, welche in Vergleichung mit andern schon in den ersten Jahrhunderten auf einen so hohen Grad der dogmatischen Entwicklung gebracht wurden, daß die ihnen schon damals gegebene symbolisch-kirchliche Form nie mehr aufgegeben werden konnte, wie ins-

besondere die Lehre von der Dreieinigkeit, hatten doch immer auch noch eine gewisse mythische Seite. So bedeutend der Fortschritt ist, welchen die Lehre von der Dreieinigkeit durch den athanasianischen Begriff der Wesensgleichheit des Sohns mit dem Vater, gegenüber der heidnischen Vorstellung eines, dem höchsten Gott in jeder Beziehung untergeordneten, Untergottes machte, wie konnte die Zeugung des Sohns aus dem Wesen des Vaters anders, als mythisch gedacht werden, solange sie nicht, wie in der Folge die Scholastiker wenigstens versuchten, aus der geistigen Natur Gottes selbst abgeleitet wurde? Ebenso unverkennbar, zum Theil noch auffallender, trit in andern Dogmen das doketische Element hervor, denjenigen, deren Mittelpunct die Lehre von der Person des Erlösers ist, also denselben, deren sich von Anfang an der gnostische, mit der ganzen gnostischen Weltansicht so eng zusammenhängende, Doketismus ganz besonders bemächtigt hat. Wie die Gnostiker, ihrem Doketismus zufolge, das Menschliche des Erlösers, weil Geist und Materie in keine unmittelbare Verbindung kommen können, für bloßen Schein erklärten, so ließen die orthodoxen Kirchenlehrer in der Person des Erlösers zwar die göttliche Natur mit der menschlichen in eine reelle Verbindung treten, bestimmten aber das Verhältniß der beiden Naturen so, daß die menschliche der göttlichen gegenüber alle Realität und Selbstständigkeit verlor, in die göttliche überging, und zulezt in bloßen Schein sich auflösen mußte. In der Lehre der beiden Gregore, des Cyrill von Alexandrien, des Eutyches und in dem so weit verbreiteten und so hartnäckig festgehaltenen Monophysitismus legt sich dieß offen dar, aber auch der orthodoxe, auf den Bestimmungen der Synode von Chalcedon beruhende, Lehrbegriff konnte keine wahre, sondern nur eine scheinbare Realität der menschlichen Natur des Erlösers voraussezen, wenn doch immer nur die göttliche Natur die personbildende seyn sollte. Derselbe Doketismus begegnet uns in der, der Lehre von der

Person Christi parallel laufenden, Lehre vom Abendmal in dem schon früh vorbereiteten, mehr und mehr sich ausbildenden, und zulezt mit entschiedenem Uebergewicht der ganzen Ansicht der Zeit sich aufdringenden Transsubstantiationsdogma. Nehmen wir alle diese und andere ähnliche, auf die wichtigsten Momente des Entwicklungsgangs des christlichen Dogma's während einer langen Periode sich beziehenden, Erscheinungen zusammen, so ist gewiß hiedurch das Urtheil gehörig begründet, daß auch das Mythische und Doketische, das sich uns in der Geschichte der Lehre von der Erlösung und Versöhnung zeigt, nicht als etwas Isolirtes und Zufälliges anzusehen ist, sondern mit der allgemeinen Geistesrichtung dieser ganzen Periode in dem engsten Zusammenhang steht. Was in der Periode des eigentlichen Gnosticismus auf einen einzelnen Punct in seiner intensivsten Bedeutung sich zusammendrängte, aber ebendadurch Erscheinungen erzeugte, die zu schroff und abstoßend waren, als daß sie nicht eine allgemeine Reaction hätten hervorrufen sollen, hat in der Folge, da es an sich tief genug gegründet war, nur in einem weitern Kreise und durch mildernde Formen vermittelt, in der Kirche fortgewirkt, und den nach der Erkenntniß der Wahrheit ringenden Geist gebunden, so daß er noch immer nicht von dem Schein zur Wahrheit, von dem Bilde zur Wirklichkeit hindurchdringen und auf den festen Boden des Begriffs kommen konnte.

Diesen Gang der Dinge muß man sich vergegenwärtigen, um sich über den eigenthümlichen Charakter der scholastischen Periode genauer, als bisher geschehen ist, zu verständigen, und über die Unbestimmtheit der Vorstellung, die man noch immer über das wahre Wesen der scholastischen Theologie hat, hinwegzukommen. Daß in der mit dem Ende des eilften Jahrhunderts beginnenden Periode ein neuer, ganz anderer, Geist und Charakter herrscht, als in der Periode der alten Kirche, muß sich jedem sogleich aufdringen, und die

lange, aber höchst inhaltsleere, nur durch einzelne isolirt stehende Erscheinungen ausgezeichnete, Zwischenperiode vom Ende des sechsten bis zur Mitte des eilften Jahrhunderts, in welcher aus dem erstorbenen Leben der alten Welt erst allmählig die Keime eines neuen Lebens sich entwickelten, dient nur dazu, die mittlere Zeit von der Periode der alten Kirche durch eine um so größere Kluft zu scheiden. Worin besteht nun aber der eigenthümliche Charakter der nun beginnenden neuen Gestaltung des Dogma's, die man mit dem Namen der Scholastik zu bezeichnen pflegt? Man sagt: der Charakter der Scholastik liegt eben in dem Geist der Schule, wie er sich von der Kirche zu trennen, sich neben ihr geltend zu machen und zu schaffen strebte [1]). Unstreitig ist hiemit, so unbestimmt es lautet, etwas sehr richtiges gesagt. Die Scholastik ist der Fortgang von der Kirche zur Schule, oder, wie ohne Zweifel in demselben Sinne Hegel sagt [2]), die Kirchenväter haben die Kirche erzeugt, weil der entwickelte Geist einer entwickelten Lehre bedarf, später erstanden nicht mehr **patres ecclesiae**, sondern **doctores**. Ging also in der Periode der alten Kirche die geistige Thätigkeit auf das Produciren des Stoffs, oder auf die Exposition dessen, was der Inhalt des christlichen Dogma's noch in der einfachsten und unmittelbarsten Gestalt in sich begrif, um ihn in bestimmten Lehrsäzen und Formeln auseinanderzulegen, für das religiöse Bewußtseyn herauszustellen, und zur allgemeinen öffentlichen Anerkennung zu bringen, so hatte alles dieß die Scholastik schon zu ihrer Voraussezung. Der Stoff und Inhalt war das unmittelbar Gegebene, die Frage war nicht mehr, was als orthodoxe Lehre gelten sollte, oder nicht, darüber war in allen Hauptmomenten längst entschieden, weswegen auch die ganze scholastische Periode keine theologischen Streitigkeiten

---

1) Baumgarten-Crusius, Lehrb. der chr. Dogmengesch. S. 445.
2) Vorles. über die Gesch. der Philos. Bd. III. S. 138.

und Synodalverhandlungen aufzuweisen hat, wie die hiedurch so stark und vielfach bewegte Kirche der alten Zeit. Dieser Unterschied in Ansehung des Stoffs und Inhalts zeigt sich uns auch schon äusserlich darin, daß die theologischen Werke der Scholastiker sich beinahe durchaus nicht, wie die der älteren Kirchenlehrer, auf einzelne Lehren, in deren Untersuchung und Bestimmung der Geist der Zeit in seiner lebendigsten Bewegung begriffen war, beziehen, sondern, nach dem Vorgange des Petrus Lombardus, das Ganze umfassen. Der ganze Inhalt des Dogma's war nun das unmittelbar Gegebene, das in dem Zusammenhang seiner einzelnen, zu einem Ganzen verbundenen, Theile vor dem Geist liegende Object, aber die Aufgabe war jezt, das dem Bewußtseyn des Geistes zum Object Gewordene und aus demselben Herausgestellte wiederum zur subjectiven Einheit mit ihm zu verknüpfen, und für das Bewußtseyn zu vermitteln. Für diesen Zweck also trat nun die Schule der Kirche zur Seite, und es liegt schon hierin, daß die in der scholastischen Periode sich äussernde geistige Thätigkeit andrer Art seyn mußte, als die der alten Zeit, nicht sowohl auf die unmittelbare Producirung des Inhalts, als vielmehr auf die Bestimmung der Form, in welche der schon gegebene Inhalt aufgenommen werden sollte, gerichtet war, da von der Form das mehr oder minder klare und bestimmte Bewußtseyn des Inhalts abhängt. Worin bestund nun aber diese Vermittlung, war sie wirklich eine blos formelle, oder wurde durch sie auch der Inhalt selbst wesentlich verändert und auf ein anderes Princip, als das bisher geltende, zurückgeführt? Das Leztere scheint behauptet zu werden, wenn die Scholastik definirt wird, als der vom Ende des eilften bis zum Anfang des sechszehnten Jahrhunderts dauernde Versuch, das Christliche als rational, und das wahrhaft Rationale als christlich zu erweisen [1]), womit

1) (Möhler) in der Tübinger theolog. Quartalschrift, in der Abhandlung: Anselm von Canterbury, Jahrg. 1828. S. 62 f.

das Bemühen nothwendig sich vereint habe, klar, scharf und bestimmt die Begriffe der christlichen Lehren festzusezen, oder wenn als das Innere der Scholastik, als das Wesen derselben, ausgesprochen wird die enge Verbindung der Religion mit der Philosophie, welche Einheit aus dem wesentlichen Charakter des Christenthums sich entwickelt habe, welches die große Synthese oder die Weltsynthesis sey, scholastische Philosophie sey Eins und dasselbe mit der Theologie, Philosophie sey Theologie und Theologie sey Philosophie, man habe so wenig geglaubt, daß das begreifende Erkennen der Theologie nachtheilig sey, daß man es für wesentlich zur Theologie selbst gehalten habe [1]). Es ist auch hierin etwas sehr Wahres und für die Scholastik Charakteristisches ausgesprochen, aber es bedarf dieß noch der nähern Bestimmung. Ist die Scholastik, was wir zunächst bei der Bestimmung ihres Begriffs festhalten müssen, die Trennung des Selbstbewußtseyns des Geistes von dem ihm als Object gegenüberstehenden Inhalt des kirchlichen Dogma's, um beide, Subject und Object, soviel möglich auseinanderzuhalten, so kann das durch diese Unterscheidung zum Bewußtseyn kommende Verhältniß des Objects und Subjects sowohl ein Verhältniß der Identität, als der Verschiedenheit seyn. Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft, Philosophie und Theologie treten nun für das Bewußtseyn auseinander, und die Frage ist daher, wie sich beide zu einander verhalten? Das Bewußtseyn dieses Verhältnisses und der allerdings schon den Zweifel gegen das Dogma in sich schließenden Möglichkeit wenigstens, daß es so oder anders bestimmt werden könne, wenn es auch factisch zu keiner wirklichen Differenz kam, ist der Grundcharakter der Scholastik. Hätte sie aber wirklich sich die Aufgabe gestellt, das Christliche als rational und das

1) Staudenmaier, Joh. Scotus Erigena S. 446 f.

wahrhaft Rationale als christlich zu erweisen, so hätte sie geradezu die Vernunft zum höchsten Princip erhoben und den ganzen Inhalt des Christenthums auf die ihn durch sich selbst erkennende Vernunft gegründet. Allein dieß ist keineswegs der Standpunct, auf welchem die Scholastiker stunden. Wenn auch Einzelne, wie namentlich Peter Abälard, sich zu dem rationalistischen Grundsaz bekannten, daß nichts zu glauben sey, was nicht zuvor durch die Vernunft erkannt und begriffen sey, so galt dieß doch immer nur als eine subjective Ansicht, durch welche die Scholastik über ihre eigentliche Sphäre hinausgehe, und der entgegengesezte Grundsaz Anselms von Canterbury, welcher dem Glauben unbedingt den Primat einräumte, und nur vom credere aus den Fortgang zum intelligere gestatten wollte, war der allgemein anerkannte. Findet das intelligere nur unter Voraussezung des credere seine Stelle, so ist das Princip des christlichen Dogma's nicht die Vernunft, sondern die Auctorität der Tradition und der Kirche, zu welcher sich der Geist blos äusserlich empfangend verhält, und es ist an sich völlig unwesentlich, ob zu dem credere auch das intelligere hinzukommt, oder nicht. Ein über das credere, dem von der Kirche gegebenen Glaubensinhalt sich erhebendes, denselben aus einem andern Princip, als der Quelle der unmittelbaren göttlichen Offenbarung, ableitendes intelligere lag daher völlig ausserhalb des Gesichtskreises der Scholastik. In diesem Sinne waren ihnen Vernunft und Christenthum keineswegs identisch, und die Philosophie konnte daher, da sie sich einer solchen Selbstständigkeit dem Glauben gegenüber noch gar nicht bewußt geworden war, in keinen feindlichen Gegensaz zur Theologie treten. „Philosophie und Theologie haben hier," wie Hegel mit Recht sagt [1]), „als Eins gegolten, und ihr Unterschied macht eben den Uebergang in die moderne Zeit aus,

1) Vorles. über die Gesch. der Philos. III. S. 151.

als man nämlich meinte, daß für die denkende Vernunft etwas wahr seyn könne, was es nicht sey für die Theologie. Im Mittelalter selbst liegt dagegen zum Grunde, daß es nur Eine Wahrheit sey." Diese Einheit der Wahrheit hat aber nur darin ihren Grund, daß die Theologie schlechthin den Primat hatte, und die Philosophie allen ihren Inhalt nur von der Theologie erhalten konnte. So wenig aber die Scholastiker das intelligere in ein völlig freies Verhältniß zum credere sezen wollten, so nothwendig gehörte auf der andern Seite das intelligere zum Wesen der Scholastik, und die Scholastik würde gar nicht seyn, was sie ist, wenn sie nicht ein vernünftiges Begreifen des Inhalts des Glaubens sich zur Aufgabe gemacht hätte. Hieraus erhellt dann aber von selbst, innerhalb welcher Grenzen diese Thätigkeit der denkenden Vernunft sich der Natur der Sache nach halten mußte. Konnte sie nur den von der Offenbarung und der Kirche gegebenen Inhalt des Glaubens zu ihrer nothwendigen Voraussezung und Grundlage haben, so konnte sie sich nicht auf den Glauben im Ganzen, um ihn aus einem höhern Princip zu begreifen, beziehen, sondern immer nur auf einen einzelnen Theil des Inhalts des Glaubens. War es aber immer nur Einzelnes, was sie denkend zu begreifen suchte, so mußte ihr die Einheit des Princips fehlen, sie konnte sich nur auf den Standpunct der Reflexion stellen, um bei jeder einzelnen Lehre, mit Hülfe des reflectirenden Verstandes, die Gründe ausfindig zu machen, durch welche sie auch für die Vernunft gerechtfertigt und einleuchtend gemacht werden könnte. Dieses Bedürfniß machte sich nun in weiterem Umfang und auf andere Weise, als früher, geltend, man wollte nicht blos schlechthin glauben, sondern sich auch gewisser rationeller Gründe seines Glaubens bewußt seyn, und je mehr diese Gründe auf philosophischen Begriffen zu beruhen schienen, und auf bestimmte Kategorien zurückgeführt werden konnten, desto weniger nahm man an dem Wundervollsten, das die kirchliche

Lehre zu glauben gebot, Anstoß. Wäre die Scholastik schlechthin der Versuch gewesen, das Christliche als rational und das wahrhaft Rationale als christlich zu erweisen, nimmermehr hätte sie eine Lehre, wie das Dogma von der Transsubstantiation, als wahr voraussezen können, aber ebenso wenig wäre sie gewesen, was sie ihrem ganzen Wesen nach war, wenn sie das Wunder der Transsubstantiation in derselben Unmittelbarkeit hätte stehen lassen, in welcher sie es durch die kirchliche Ueberlieferung erhalten hatte. Erst nachdem auf das Wunder der Verwandlung die Kategorie der Substanz und des Accidens angewandt, und durch den Grundsaz, daß die Accidenzien auch ohne Subject fortbestehen können, weil ja eine Wirkung nicht blos von der secundären Ursache, sondern noch weit mehr von der ersten abhänge, von Gott, der, als die erste Ursache der Substanz und des Accidens, durch seine Allmacht das Accidens auch ohne seine Substanz im Seyn erhalten könne, die Fortdauer der Accidenzien von Brod und Wein auch ohne ihre Substanz gerechtfertigt war [1]), war das Dogma durch die Hand der Scholastik gegangen, und in eine die Vernunft der Scholastiker befriedigende Gestalt gebracht. Aber aus solchen Beispielen ist auch am besten zu ersehen, in welchem Kreise sich das Denken der Scholastiker bewegte, daß es größtentheils nur ein Spiel mit inhaltsleeren abstracten Begriffen war, deren Compler ohne innern Halt und Zusammenhang als ein bodenloses Gebäude in der Luft schwebte. War das Wunder die absolute Voraussezung, von welcher man ausging, so mußten auch die Begriffe, durch welche das Wunder gerechtfertigt werden sollte, nach dem Wunder sich fügen, wie das angeführte Beispiel an den Begriffen der Substanz und des Accidens zeigt. So war aber überhaupt das Denken der Scholastiker,

---

1) Wie z. B. Thomas von Aquino Summa theol. P. III. qu. 77. das Dogma von der Transsubstation rechtfertigt.

da es immer an eine absolute Voraussezung gebunden, von der kirchlichen Lehre, als dem ihm gegebenen Inhalt, abhängig war, kein freies, das sich aus sich selbst entwickelt und es sich zur Aufgabe gemacht hätte, die gegebene Wirklichkeit durch den Gedanken zu bestimmen. Ein Denken, das von vorn herein mit dem Bewußtseyn behaftet ist, daß der Inhalt, mit welchem es sich beschäftigt, wenigstens möglicher Weise über alles vernünftige Denken absolut hinausliege, und der vernünftige Zusammenhang sich immer wieder durch das Wunder unterbrechen und durchschneiden lassen müsse, konnte weder einen bestimmten Anfang noch einen bestimmten Fortgang haben. Auffallender ist daher bei dem Verfahren der Scholastik kaum etwas anderes, als auf der einen Seite der nie ruhende, in's Unendliche fortgehende, Trieb, nach Gründen zu fragen, Beweise zu geben, durch Definitionen und Distinctionen jeder Art jeden gegebenen Gegenstand mit dem Begriff so viel möglich zu umfassen und zu durchdringen, auf der andern die nur aus dem Mangel eines das Ganze bestimmenden Princips erklärbare Zusammenhangslosigkeit, das völlig unmethodische Verfahren, bald da bald dort auf irgend einem beliebigen Punct eine neue Reihe dialektischer Erörterungen zu beginnen, und den angeknüpften Faden solange fortzuführen, bis er ebenso willkürlich wieder abgebrochen wird, als er angeknüpft worden ist. Speculative Untersuchungen, wie in Anselm's von Canterbury **Proslogium** und **Cur Deus homo** enthalten sind, gehören hauptsächlich aus dem Grunde zu den glänzendsten Proben des Scharfsinns der Scholastiker, weil in ihnen doch wenigstens ein und derselbe Gedanke von Anfang bis zu Ende mit methodischer Consequenz festgehalten und durchgeführt ist, in der Regel aber drängt sich in den größern theologischen Werken der Scholastiker zwar Frage an Frage, Distinction an Distinction, Syllogismus an Syllogismus, aber vergebens sucht man in dem endlosen Labyrinth den Faden, an welchem der sich aus

sich selbst entwickelnde Begriff fortläuft. Der Uebergang von einer Bestimmung zur andern ist ein blos äusserlicher und willkürlicher, und die Prämissen der Syllogismen, in welchen der Hauptnerv der ganzen dialectischen Entwicklung besteht, sind ohne innern Zusammenhang bald daher bald dorther genommen. Bei diesem Verfahren konnte sich zwar das durch die Dialektik der Scholastiker auf der Grundlage des kirchlichen Glaubens aufgeführte Gebäude formell in's Unendliche erweitern, aber welchen Anspruch auf objective Realität konnte es haben? Es war eine Welt abstracter übersinnlicher Begriffe, in welche der noch von der äussern Auctorität der Kirche befangene Geist der Zeit sich so sehr hineinbildete, daß ihre Beziehung zum Selbstbewußtseyn des Geistes und zur Welt der concreten Wirklichkeit noch kein Gegenstand weiterer Untersuchung war. Der Geist war nun mit Einem Worte aus der Unmittelbarkeit des kirchlichen Glaubens zur Dialektik und Metaphysik der abstracten Begriffe fortgeschritten. Die nothwendige Folge hievon mußte seyn, daß die mythischen Vorstellungen, die in der von dem Geiste der alten Welt so vielfach berührten ältesten Kirche mit dem christlichen Dogma sich verbunden hatten, vor dem abstracten, Bild und Sache unterscheidenden, Begriff mehr und mehr zurücktraten, und überhaupt das Wunder, je mehr es durch die Kategorien des Verstandes unter einen bestimmten Begriff gebracht werden sollte, um so mehr auch in seiner innern Unhaltbarkeit sich darstellte, die Frage ist aber nur, ob diese aus abstracten Begriffen sich aufbauende Metaphysik in höherer Beziehung nicht selbst in ein, nur in anderm Sinn, mythisches Gebilde sich auflöste?

Dieß ist der Gesichtspunct, von welchem aus die Anselm'sche Satisfactionstheorie aufgefaßt werden muß, wenn der merkwürdige Wendepunct, welchen sie in dem Entwicklungsgange des christlichen Dogma's bezeichnet, seiner wahren Bedeutung nach gewürdigt werden soll.

Das Verhältniß, in welchem die Anselm'sche Satisfactionstheorie zu der bisher gangbarsten Vorstellung steht, spricht sich vor allem in dem entschiedenen Widerspruch aus, welchen Anselm gegen die Voraussezung erhob, auf welcher die leztere in Ansehung des Teufels beruht. Anselm gibt zwar zu, daß die Gewalt, die der Teufel auf die Menschen ausübte, von Seiten des Menschen betrachtet, nicht ungerecht war, läugnet aber, daß der Teufel irgend ein Recht auf den Menschen hatte, und in dieser Beziehung von Seiten Gottes irgend eine schonende Rücksicht verdiente. Der Grund, mit welchem Anselm dieß motivirt, zeigt deutlich den Fortschritt des Gottesbewußtseyns zur reinern Idee des Absoluten. Solange man dem Teufel Gott gegenüber irgend ein Recht auf den Menschen einräumte, blieb in der Idee Gottes immer noch ein gewisses dualistisches Element zurück. Wenn dagegen Anselm behauptet, daß von einem rechtmäßigen Besiz des Teufels nur dann die Rede seyn könnte, wenn der Teufel, oder der Mensch, sein eigener Herr wäre, oder unter einem andern, als Gott, stünde, da aber beide schlechthin von Gott abhängig seyen, so habe Gott gegen sie nur sein volles Eigenthumsrecht geltend machen können, so ist hiemit das Absolute der Gottesidee vollkommner, als bisher, anerkannt [1]).

1) Cur Deus homo I, 7.: *Sed et illud, quod dicere solemus, Deum scilicet debuisse prius per justitiam contra diabolum agere, ut liberaret hominem, quam per fortitudinem, ut, cum diabolus eum, in quo nulla mortis erat causa, et qui Deus erat, occideret, juste potestatem, quam super peccatores habebat, amitteret, alioquin injustam violentiam fecisset illi, quoniam juste possidebat hominem, quem non ipse violenter attraxerat, sed idem homo se sponte ad illum contulerat, non video, quam vim habebat. Nam si diabolus aut homo suus esset, aut alterius, quam Dei, aut in alia, quam in Dei potestate maneret, forsitan hoc recte diceretur, cum autem dia-*

Auf die frühere Grundlage kann daher, nach Anselms Ansicht, keine Versöhnungstheorie gebaut werden. Aber auch bloße Analogien, die nur auf eine gewisse Schicklichkeit führen, wie z. B. daß der Teufel auf dieselbe Weise habe überwunden werden müssen, wie er den Menschen überwunden hatte (per passionem ligni, wie er per gustum ligni hominem vicerat I, 3.) können nicht genügen [1]. Es muß

bolus aut homo non sit nisi Dei, et extra potestatem Dei neuter consistat, quam causam debuit Deus agere cum suo, de suo, in suo, nisi ut servum suum puniret, qui suo conservo communem dominum deserere et ad se persuasisset transire, ac traditor fugitivum, fur furem cum furto domini sui suscepisset? — Quamvis homo juste a diabolo torqueretur, ipse tamen illum injuste torquebat. Homo namque meruerat, ut puniretur, nec ab ullo convenientius, quam ab illo, cui consenserat, ut peccaret. Diaboli vero meritum nullum erat, ut puniret, immo hoc tanto faciebat injustius, quanto non ad hoc amore justitiae trahebatur, sed instinctu malitiae impellebatur. Vgl. II, 19.: *Diabolo nec Deus aliquid debebat nisi poenam, nec homo, nisi ut ab illo victus illum revinceret, quidquid ab illo exigebatur, hoc Deo debebat, non diabolo.*

1) *Cum has convenientias infidelibus quasi quasdam picturas rei gestae ostendimus, quoniam non rem gestam sed figmentum arbitrantur esse, quod credimus, quasi super nubem pingere nos existimant.* Auch hierin zeigt sich sehr klar der Fortschritt der denkenden Vernunft, gegen die frühere Zeit, in welcher man gar zu oft keine andere Gründe und Beweise kannte, als solche typische Analogien. Auch für die Scholastiker hatten sie allerdings noch immer großes Gewicht, aber es war nun doch einmal das Bewußtseyn ausgesprochen: *monstranda est ergo prius veritatis rationabilis soliditas, id est, necessitas, quae probet Deum ad ea, quae praedicamus, debuisse aut potuisse humiliari.* Ganz will übrigens auch Anselm solche Analogien nicht

die innere Nothwendigkeit der Sache nachgewiesen und aus Gründen der Vernunft gezeigt werden, warum Gott den Menschen nicht anders retten konnte, oder wenn er konnte, ihn gerade nur so retten wollte. Auch die Berufung auf die göttliche Liebe gibt daher noch keinen, die Vernunft befriedigenden, Begriff, da man noch nicht einsieht, warum Gott die Erlösung des Menschen, statt einen so mühevollen Weg einzuschlagen, nicht vielmehr durch einen bloßen Act seines Willens bewirkte. Denn nur, wenn keine andere Weise der Erlösung möglich war, ist der von Gott gewählte Weg als ein besonderer Beweis seiner Liebe gegen die Menschen anzusehen [1]). Worin liegt also die durch die Vernunft gebotene Nothwendigkeit, daß das Werk der Erlösung, das doch, wie man denken sollte, auch durch einen bloßen Willensact Gottes, oder durch eine andere Person, einen Engel oder Menschen, hätte geschehen können, von Gott nur als dem Gottmenschen vollbracht wurde [2])? Dieß ist der Hauptpunct der Frage, deren Lösung Anselm versuchte, und das Hauptmoment der Antwort, die er gibt, ist in dem Saze enthalten, daß die Welt, wegen der auf ihr liegenden Schuld der Sünde, nicht anders erlöst werden konnte. An dem Begriff der Sünde hängt also diese neue Satisfactionstheorie [3]), den Be-

---

fallen lassen, sie sollen nur in das angemessene untergeordnete Verhältniß zu den Vernunftgründen gesezt werden: *Deinde ut ipsum quasi corpus veritatis plus niteat, istae convenientiae quasi picturae corporis sunt exponendae.*

1) L. I, 6.

2) Daher also die Frage: *Cur Deus homo? qua scilicet ratione vel necessitate Deus homo factus sit, et morte sua, sicut nos credimus et confitemur, mundo vitam reddiderit, cum hoc aut per aliam personam, sive angelicam sive humanam, aut sola voluntate facere potuerit (cum sit omnipotens* I, 2)? I, 1.

3) I, 10.: *Necessaria est homini peccatorum remissio, ut*

griff der Sünde aber bestimmt Anselm als die Vorenthaltung dessen, was man Gott schuldig ist [1]). Schuldig aber ist der Mensch Gott alles, was in die Sphäre seines freien Willens fällt, da der Wille jeder vernünftigen Creatur dem Willen Gottes schlechthin unterworfen seyn muß. Nur durch den Willen, die rechte Beschaffenheit desselben (**justitia, sive rectitudo voluntatis**), kann der Mensch Gott gefallen. Wer also Gott die Ehre nicht gibt, die er ihm auf diese Weise schuldig ist, entzieht Gott, was ihm gehört, und entehrt (**exhonorat**) Gott, oder sündigt. Solange der Mensch das Geraubte Gott nicht erstattet (**non solvit, quod rapuit**), haftet an ihm die Schuld der Sünde. Die Tilgung derselben aber besteht nicht blos darin, daß das Genommene zurückgegeben wird, sondern es muß für die zugefügte Beleidigung noch mehr gegeben werden, als genommen worden ist. Das ist die Satisfaction, die jeder Sünder Gott leisten muß. Da nun der Mensch Sünder ist, wie kann er diese doppelte Satisfaction leisten, um von der Schuld der Sünde und ihren Folgen befreit zu werden? Es ist klar, daß er für sich selbst eine solche Satisfaction nicht leisten kann. Da der Mensch schlechthin alles, was er mit seinem freien Willen leisten kann, Gott schuldig ist, so leistet er auch im besten Falle immer nur das, was er ohnedieß Gott schuldig ist, was also keineswegs zur Tilgung einer schon begangenen Sünde dienen kann [2]). Dieses Unvermögen des Menschen

---

ad beatitudinem perveniat. I, 11.: *quaerendum est igitur, qua ratione Deus dimittat peccata hominibus, et ut hoc faciamus, apertius videmus prius, quid sit peccare, et pro peccato satisfacere.*

1) *Non aliud peccare, quam Deo non reddere debitum* I, 11.

2) I, 20.: *Si me ipsum et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo, ne peccem, nihil habeo, quod pro peccato illi reddam.*

fällt noch klarer in die Augen, wenn man die Größe und das Gewicht der Sünde bedenkt, daß nämlich der Wille Gottes dem Menschen höher seyn und mehr gelten muß, als alles, was nicht Gott ist, folglich selbst in dem Fall nicht übertreten werden darf, wenn die ganze Welt und alles, was nicht Gott ist, darüber zu Grunde gehen müßte [1]. Kann nun schon jede einzelne Sünde für sich durch die ganze Welt nicht aufgewogen werden, wie kann der Mensch Gott genug thun, wenn es zum Begriff der Genugthuung gehört, daß das, was Gott zurückgegeben wird, mehr beträgt, als das, wofür er die Sünde nicht hätte begehen sollen [2]. Dieses Unvermögen, Gott zurückzugeben, was Gott gebührt, ist die eigene Schuld des Menschen, und es kann ihn vor Gott nicht entschuldigen, da die Wirkung der Sünde keine Entschuldigung für die begangene That seyn kann. Aber ebendeswegen befindet sich der Mensch, als Sünder, in dem Zustande absoluter Unmöglichkeit, selig zu werden [3].

Kann nun aber hier nicht die Liebe und Barmherzigkeit so eingreifen, daß dem Menschen, ohne Strafe oder Genugthuung für die Gott entzogene Ehre, die Sünden vergeben werden? Dieß ist unmöglich, da eine völlig freie Vergebung der Sünde, ohne Strafe und Genugthuung, eine Unordnung für das göttliche Reich zur Folge hätte [4]. Die Ungerechtigkeit würde, wenn die Sünde weder durch Genugthuung ge-

1) I, 21.: *Quid, si necesse esset, aut totum mundum et quidquid Deus non est, perire et in nihilum redigi, aut te facere parvam rem contra voluntatem Dei?* —

2) I, 21.: *Patet, quia secundum quantitatem exigit Deus satisfactionem, non ergo satisfacis, si non reddis aliquid majus, quam sit id, pro quo peccatum facere non debueras.*

3) I, 24.

4) I, 12.: *Deum non decet aliquid in suo regno inordinatum dimittere.*

tilgt noch bestraft wird, also keinem Geseze unterworfen ist, größere Freiheit genießen, als die Gerechtigkeit, was an sich schon ein Widerspruch ist, aber ebenso groß wäre der Widerspruch der göttlichen Gerechtigkeit selbst, wenn das Geschöpf dem Schöpfer die ihm gebührende Ehre entzöge, ohne für das Entzogene genugzuthun. Da nichts größer und besser als Gott ist, so ist auch nichts gerechter, als die die Ehre Gottes in der Ordnung der Welt erhaltende Gerechtigkeit, welche nichts anders, als Gott selbst ist. Fordert also die Idee der göttlichen Gerechtigkeit die Aufrechthaltung der Ehre Gottes, so muß entweder Genugthuung geleistet, oder die Strafe vollzogen werden [1]). Auch die Vollziehung der Strafe dient, wie die Genugthuung zur Herstellung der Ehre Gottes, da durch das Eine, wie durch das Andere, die Ordnung und Schönheit des Universums erhalten wird, und Gott durch die Strafe sich dem Menschen, als seinem Herrn, zu erkennen gibt, als welchen ihn mit freiem Willen anzuerkennen er sich weigerte [2]). Warum nun aber Gott, wenn

1) I, 13.

2) I, 14.: *Deus invitum sibi torquendo subjicit, et sic se dominum ejus esse ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat. In quo considerandum, quia sicut homo peccando rupit, quod Dei est, ita Deus puniendo aufert, quod hominis est.* — C. 15.: *Ipsa namque perversitatis spontanea satisfactio, vel a non satisfaciente poenae exactio in eadem universitate locum tenent suum et ordinis pulcritudinem. Quas si divina sapientia, ubi perversitas rectum ordinem perturbare nititur, non adderet, fieret in ipsa universitate, quam Deus debet ordinare, quaedam ex violata ordinis pulcritudine deformitas, et Deus in sua dispositione videretur deficere. Quae duo quoniam, sicut sunt inconvenientia, ita sunt impossibilia, necesse est, ut omne peccatum aut satisfactio aut poena sequatur.*

doch auch durch die Vollziehung der Strafe der durch die Ehre Gottes gebotene Zweck erreicht werden kann, gleichwohl durch Genugthuung die Sünde zu tilgen beschloß, motivirt Anselm durch zwei Momente, die sehr heterogener Natur zu seyn scheinen. Wenn er sich darauf beruft, daß Gott keine vernünftige Natur völlig zu Grunde gehen lassen könne, daß er den Zweck, für welchen er die Menschen geschaffen habe, auch vollenden müsse, und eine so erhabene Natur, wie die menschliche, nur zur Verherrlichung Gottes geschaffen seyn könne [1]), so ist dieß unstreitig ein der Vernunft vollkommen einleuchtender Grund. Allein Anselm selbst scheint ihn nicht als das Hauptmoment betrachtet zu haben, da er ihn erst an einem spätern Orte erwähnt, und an der Stelle, wo ihn der Gang seiner Entwicklung auf diesen Punct führt, den eigentlichen Grund nicht aus der Menschenwelt, sondern der Engelwelt nimmt. Es ist dieß die augustinische Idee, daß die Zahl der gefallenen Engel durch die erlösten Menschen wieder habe ergänzt werden müssen. Für die vernünftige Natur, die in der Anschauung Gottes selig ist, oder selig werden soll, muß, so führt Anselm diese Idee weiter aus [2]),

---

1) II, 4.: *Ex his est facile cognoscere, quoniam aut hoc de humana natura perficiet Deus, quod incoepit, aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum. At si nihil pretiosius agnoscitur Deus fecisse, quam rationalem naturam ad gaudendum de se, valde alienum est ab eo, ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat. Necesse est ergo, ut de humana natura perficiat, quod incoepit.*

2) I, 16.: *Rationalem naturam — in quodam rationabili et perfecto numero praescitam esse a Deo — non est dubitandum. — In imperfecto numero remanebit rationalis natura, quae in numero perfecto praescita est, quod esse non potest.*

auch eine bestimmte, in der Vernunft gegründete, Zahl, die weder erhöht noch vermindert werden kann, festgesezt seyn. Denn entweder weiß Gott nicht, in welcher Zahl sie am besten existirt, was falsch ist, oder wenn er es weiß, so wird er sie auch in dieser Zahl wirklich existiren lassen. Da nun die gefallenen Engel zu der von Anfang an bestimmten Zahl gehörten, so muß ihre Zahl nothwendiger Weise wiederhergestellt werden, damit die vernünftige Natur nicht in einer unvollkommenen Zahl existirt. Aus den Engeln selbst aber kann sie nicht ergänzt werden. Die Wiederherstellung der gefallenen Engel ist ohnedieß undenkbar, aber auch durch andere Engel können sie nicht ersezt werden, da die später geschaffenen Engel den Engeln, wie sie ursprünglich waren, nicht vollkommen gleich seyn können, sofern sie, ohne noch die Strafe der Sünde factisch vor sich zu sehen, im Guten beharrt haben würden, was bei denen, die erst in der Folge in ihre Stelle treten sollten, als etwas unmögliches von selbst hinweggefallen wäre, obgleich es einen sehr wichtigen Unterschied ausmacht [1]). Nur aus der Menschheit konnte daher die ursprünglich in ihrer Einheit vollendete Zahl wieder ergänzt werden, und der Mensch ist ebendeswegen, um in die Stelle der gefallenen Engel einzutreten, von Gott ohne Sünde geschaffen worden. So hoch aber dadurch die menschliche Natur gestellt ist, so fehlt ihr doch die selbstständige Würde, wenn sie den Zweck ihres Daseyns nicht in sich selbst, sondern in andern Wesen hat. Anselm sucht jedoch das Eine mit dem Andern dadurch auszugleichen, daß er annimmt, die Zahl der erlösten Menschen sey größer, als die Zahl der gefallenen Engel, worin die Voraussezung enthalten ist, daß der Mensch von Anfang an nicht blos als Stellvertreter der

1) I, 17.: *Non enim pariter laudabiles sunt, si stans in veritate et qui nullam novit peccati poenam, et qui eam semper adspicit aeternam.*

Engel, sondern auch für sich selbst zu einem Bürger des himmlischen Staats, der **superna civitas**, bestimmt ist [1]).

Ist nun der Mensch von Gott dazu geschaffen, um die Stelle der gefallenen Engel in dem himmlischen Staat einzunehmen, so fragt sich, wie der Mensch, der gesündigt und Gott für die Sünde nicht genuggethan hat, den Engeln, die ohne Sünde sind, gleich seyn kann? Die Antwort liegt nur in dem Begriff der Satisfaction, wie derselbe schon bestimmt worden ist. Zum Begriff der Satisfaction gehört es, daß Gott für die Sünde des Menschen etwas gegeben wird, was mehr ist, als alles, was ausser Gott ist. Wer aber aus dem Seinigen Gott etwas geben will, was alles Gott Untergeordnete übertrifft, muß selbst größer seyn, als alles, was nicht Gott ist [2]). Größer aber, als alles, was nicht Gott

---

1) I, 18.: *Si angeli, antequam quidam illorum caderent, erant in illo perfecto, de quo diximus, numero, non sunt homines facti, nisi pro restauratione angelorum perditorum, et palam est, quia non erant plures. Si autem ille numerus non erat in illis omnibus angelis, complendum est de hominibus et quod periit, et quod prius deerat, erunt electi homines plures reprobis angelis, et sic dicemus, quia non fuerunt homines facti tantum ad restaurandum numerum imminutum, sed etiam ad perficiendum nondum perfectum.* (Daß dieß letztere anzunehmen ist, zeigt Anselm im Folgenden). *Restat ergo, ut non completa in illo primo numero angelorum superna civitas, sed de hominibus complenda fuisse dicatur. Quae si rata sunt, plures erunt electi homines, quam sint reprobi angeli. — Et colligitur ex utraque translatione* (den beiden Uebersetzungen der Stelle 5 Mos. 33, 3. *juxta numerum angelorum Dei* und *juxta numerum filiorum Israel) quia tot homines assumentur, quot remanserunt angeli. Unde tamen non sequitur, quamvis perditi angeli ex hominibus restaurandi sint, tot angelos cecidisse, quot perseverarunt.*

2) II, 6.

ist, ist nur Gott. Nur Gott kann also diese Satisfaction leisten, leisten aber soll sie nur der Mensch, weil es ja sonst keine Satisfaction für den Menschen wäre, folglich kann sie nur von Gott, sofern er Mensch ist, dem Gottmenschen, geleistet werden [1]). Wie kann aber Gott Mensch werden? Der Begriff des Gottmenschen erfordert, daß derselbe sowohl vollkommener Gott, als vollkommener Mensch ist, weil die Satisfaction von ihm nicht geleistet werden könnte, wenn er nicht Gott wäre, und nicht geleistet werden dürfte, wenn er nicht Mensch wäre. Gott muß also die menschliche Natur annehmen, würde er sich aber mit einem neugeschaffenen, nicht aus Adams Geschlecht stammenden, Menschen vereinigen, so würde die von ihm geleistete Satisfaction nicht die Satisfaction des von Adam abstammenden Menschengeschlechts seyn. Nur aus Adams Geschlecht kann demnach der für die Sünden der Menschen Satisfaction leistende Gottmensch Mensch seyn, daraus folgt aber nicht, daß er auf die gewöhnliche Weise der Menschen erzeugt seyn muß. Gott kann auf vierfache Weise einen Menschen schaffen, entweder aus Mann und Weib durch die Vermischung der Geschlechter, wie gewöhnlich geschieht, oder ohne Mann und Weib, wie Adam entstund, oder vom Mann ohne Weib, wie er die Eva schuf, oder vom Weib ohne Mann, welcher leztere Fall, als ein gleichfalls der göttlichen Allmacht möglicher, an dem von einer Jungfrau gebornen Gottmenschen verwirklicht werden sollte [2]). Wie auf diese Weise der Gottmensch seiner mensch-

1) II, 6.: *Si ergo, sicut constat, necesse est, ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet, nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus, nec debet nisi homo, necesse est ut eam faciat Deus homo.*

2) Dazu kommen noch die Analogien: *Si virgo erat, quae causa fuit humano generi totius mali, multo magis decet, ut virgo sit, quae causa erit totius boni — si mulier,*

lichen Seite nach bestimmt worden ist, so muß er auch der göttlichen Seite nach näher bestimmt werden. Anselm zeigt daher, warum unter den drei Personen der göttlichen Dreieinigkeit die Menschwerdung nur dem Sohn zukommen konnte. Durch die Menschwerdung einer der beiden andern Personen wären zwei Söhne entstanden, deren Unterschied eine Ungleichheit in das Trinitätsverhältniß gebracht hätte, und die Menschwerdung des Vaters hätte noch überdieß ein Enkelverhältniß ganz eigener Art zur Folge gehabt. Wenn nun dieser Gottmensch für die Menschen genugthun sollte, so mußte er etwas, was er Gott nicht schuldig war, was aber zugleich mehr war, als alles, was unter Gott steht, Gott zu geben haben. Der Gehorsam, welchen er durch seine vollkommene Unterwerfung unter den Willen Gottes leistete, konnte dieß nicht seyn, weil jede vernünftige Creatur diesen Gehorsam Gott schuldig ist. Zu sterben aber war er nicht schuldig, weil er ohne Sünde war, gleichwohl aber konnte er sterben, da er, vermöge seiner Allmacht, die Macht hatte, seine Seele hinzugeben und wieder zu nehmen. Wie ihm dieß die Fähigkeit gab, Genugthuung zu leisten, so wurde durch seinen Tod die Genugthuung in das angemessene Verhältniß zum Sündenfall gesezt. So leicht der Mensch durch die Sünde vom Teufel sich besiegen ließ, um Gott seine Ehre zu entziehen, so schwer mußte es ihm werden, den Teufel zur Ehre Gottes zu besiegen. Größeres und Schwereres kann aber der Mensch zur Ehre Gottes nichts übernehmen, als den Tod, und auf keine andere Weise, als durch den Tod sich vollkommen Gott übergeben [1]). Indem nun der Gottmensch auf

---

quam fecit Deus de viro sine femina, facta est de virgine, convenit valde, ut vir quoque, qui fiet de femina, sine viro fiat de virgine.

1) II, 11.: *Annon est dignum, quatenus, qui se sic abstulit Deo peccando, ut se plus auferre non posset, sic se*

diese Weise den Tod übernahm, hatte sein Leben einen so hohen Werth, daß es zur Genugthuung der Sündenschuld der ganzen Welt hinreichte [1]). Daher konnte sein Tod nichts anders zur Folge haben, als die Erlösung der Menschheit.

Eigentlich hat die Anselm'sche Deduction schon hier ihren natürlichen Endpunct erreicht. Da der Tod des Gottmenschen von Anfang an für keinen andern Zweck übernommen werden konnte, als den der Genugthuung, so mußte der Mensch, nachdem die oben genannten Bedingungen erfüllt waren, unter welchen er von der Schuld der Sünde befreit werden konnte, von selbst in sein natürliches Verhältniß zu Gott wieder eintreten, welchem zufolge der Mensch, als vernünftige Creatur, dazu von Gott geschaffen ist, die seiner Gerechtigkeit entsprechende Seligkeit zu erhalten [2]). Anselm

---

det Deo satisfaciendo, ut magis se non possit dare? — Nihil autem asperius aut difficilius potest homo ad honorem Dei sponte et non ex debito pati, quam mortem, et nullatenus se ipsum potest homo magis dare Deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius. Talem ergo oportet eum esse, qui pro peccato hominis satisfacere volet, ut mori possit, si velit — talem — qui nec ex necessitate moriatur, quoniam erit omnipotens, nec ex debito, quia nunquam peccator erit, et mori possit ex libera voluntate, quia necessarium erit.

1) II, 17.: *Vitam hujus hominis tam sublimem tum pretiosam apertissime probasti, ut sufficere possit ad solvendum, quod pro peccatis totius mundi debetur, et plus in infinitum.* Vgl. II, 14.: *Plus est bonum* (das Leben des Gottmenschen) *incomparabiliter, quam sint ea peccata mala, quae sine aestimatione superat ejus interemtio. — Putasne, tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur, pro peccatis totius mundi? Immo plus potest in infinitum.*

2) II, 1.: *Rationalem naturam a Deo factam esse justam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet.* Diese

stellt nun aber die Sache noch so dar, wie wenn der Tod des Gottmenschen sich zunächst nur auf ihn selbst bezogen hätte. Ein so großes Geschenk, wie das vom Sohn Gott freiwillig dargebrachte war, durfte nicht unerwiedert bleiben. Der Vater mußte dem Sohn etwas dagegen geben; hätte er nicht gewollt, so wäre es mit seiner Gerechtigkeit, hätte er nicht gekonnt, mit seiner Allmacht im Widerspruch gewesen. Wer aber einem andern etwas gibt, gibt ihm entweder, was er nicht hat, oder erläßt ihm, was er von ihm fordern kann. Der Sohn hatte ja aber zuvor schon alles, was der Vater hat, und war dem Vater nie etwas anderes schuldig, was ihm hätte erlassen werden müssen. Was konnte ihm also gegeben, was erlassen werden? Und doch hätte der Sohn, wenn ein so großer und so verdienter Lohn weder ihm, noch einem andern gegeben worden wäre, ein so großes Werk umsonst vollbracht, was sich nicht denken läßt. Was also dem Sohn nicht gegeben werden konnte, mußte einem andern gegeben werden, und die Gerechtigkeit forderte es, daß der Vater das dem Sohn Gebührende dem gab, welchem der Sohn es geben wollte [1]), also den Menschen, zu deren Erlösung der Sohn Mensch geworden ist [2]). So gleicht sich

Gerechtigkeit hatte der Mensch an sich schon, wenn er nicht sündigte. *Justum fecit ad aeternam beatitudinem* II, 2.

1) II, 19.: *Justum et necessarium intelligo, ut cui voluerit dare filius, a patre reddatur, quia et filio quod suum est dare licet, et pater, quod debet, nonnisi alii reddere potest.*

2) II, 19.: *Quibus convenientius fructum et retributionem suae mortis attribueret, quam illis, propter quos salvandos (sicut ratio veritatis nos docuit) hominem se fecit, et quibus moriendo exemplum moriendi propter justitiam dedit, frustra quippe imitatores ejus erunt, si meriti ejus participes non erunt? Aut quos justius faciet haeredes debiti, quo ipse non eget, et abundantiae suae*

die Barmherzigkeit Gottes durch die Hingabe des Sohns mit der Gerechtigkeit Gottes, durch die vom Sohn übernommene Genugthuung, auf's schönste aus [1]).

Dieß wäre die Aufgabe, welche Anselm nach den Hauptmomenten, in welche er am Schlusse seiner Untersuchung das Ganze zusammenfaßt, durch seine speculativ dialektische Theorie lösen wollte. Die Liebe und die Gerechtigkeit Gottes sollen durch die genugthuende Aufopferung des Sohns in die vollkommenste Harmonie mit einander gebracht werden. Wollte Gott nach seiner Liebe verzeihen, konnte er aber nach seiner Gerechtigkeit nicht verzeihen, so ist nun nach beiden Seiten hin die Erlösung der Menschen in das angemessene Verhältniß zur absoluten Idee Gottes gesezt. Durch die unendliche Genugthuung, wie sie nur der Gottmensch durch den unendlichen Werth seines Lebens für die unendliche Schuld der Sünde leisten konnte, ist der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschehen. Auf der andern Seite aber ist derselbe Act auch der höchste Beweis der göttlichen Liebe, nicht blos sofern das Motiv der Aufopferung des Sohns nur die Liebe gewesen

---

plenitudinis, quam parentes suos et fratres, quos adspicit tot et tantis debitis obligatos egestate tabescere in profundo miseriarum, ut eis dimittatur, quod pro peccatis debent, et detur, quo propter peccata carent?

1) II, 20.: *Misericordiam vero Dei, quae tibi perire videbatur cum justitiam Dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tamque concordem justitiae invenimus, ut nec major nec justior cogitari possit. Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato, et unde se redimat, non habenti, Deus pater dicit: accipe Unigenitum meum et da pro te, et ipse filius: tolle me et redime te. — Quid etiam justius, quam ut ille, cui datur pretium majus omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne debitum?*

seyn kann, sondern auch deswegen, weil es von Seiten Gottes nur Sache der Gnade und Barmherzigkeit gewesen seyn kann, die von einem andern geleistete Genugthuung anzunehmen. Ist nun aber dieß wirklich der Anselm'schen Theorie auf eine befriedigende Weise gelungen, ist durch sie die göttliche Liebe mit der göttlichen Gerechtigkeit so in Einklang gebracht, daß keines dieser beiden Momente in ein zu untergeordnetes Verhältniß zu dem andern gesezt ist? Ein gewisser Zweifel muß in dieser Hinsicht schon daraus entstehen, daß Anselm das Moment der Liebe und Barmherzigkeit erst am Schlusse seiner Untersuchung besonders erwähnt, als den eigentlichen Ausgangspunct derselben aber keineswegs die Frage betrachtet, wie die göttliche Liebe mit der göttlichen Gerechtigkeit auszugleichen sey. Der ganze Gang der Entwicklung zeigt deutlich, daß er eigentlich immer nur das Moment der Gerechtigkeit vor Augen hat, und die Frage, um welche es sich handelt, nur aus dem Gesichtspunct auffaßt, wie auch schon der Titel der Schrift es ausspricht, wie der göttlichen Gerechtigkeit für die Sünden der Menschen nicht blos ein Aequivalent, sondern noch mehr als ein Aequivalent habe gegeben werden können? Daher kann auch der Hauptpunct, welcher in Betracht kommt, wenn die Anselm'sche Theorie ihrem innern Werth nach gewürdigt werden soll, nur die Frage seyn, ob sie nicht das Moment der Gerechtigkeit zu einseitig, oder auf eine so ausschließende Weise hervorhebt, daß die Versöhnung des Menschen mit Gott einzig nur als ein nothwendiger Act der, Genugthuung heischenden, Gerechtigkeit, nicht aber als eine freie That der verzeihenden göttlichen Liebe erscheinen kann? Es ist nämlich sogleich zu sehen, daß in demselben Verhältniß, in welchem die genugthuende Aufopferung des Sohns um Gottes selbst willen nothwendig war, die freie, in der Liebe Gottes liegende Rücksicht auf den Menschen hinwegfällt, und Gott in dem von dem Gottmenschen vollbrachten Werke der Erlösung nicht sowohl den Menschen,

als vielmehr nur sich selbst mit sich versöhnte. Wiefern behauptet also Anselm, daß Gott an sich, oder um seiner selbst willen die Menschen nicht anders erlösen konnte? Ist die Sünde, wie Anselm ihren Begriff bestimmt, eine Verlezung der Ehre Gottes, so folgt hieraus von selbst die absolute Nothwendigkeit der Wiederherstellung der Ehre Gottes. Daß dieß eine absolute Forderung der göttlichen Gerechtigkeit ist, behauptet Anselm mit Recht [1]). Kann nun aber die Wiederherstellung der Ehre Gottes nicht anders geschehen, als auf dem Weg der Genugthuung, so muß auch die Menschwerdung Gottes und die Genugthuung durch den Gottmenschen aus dem Gesichtspunct absoluter Nothwendigkeit betrachtet werden. Das ganze Werk der Erlösung erfolgte nicht um des Menschen willen, sondern vermöge einer innern, im Wesen Gottes selbst gegründeten Nothwendigkeit. Nimmt man aber an dieser Behauptung Anstoß, so muß man auf die Prämisse zurückgehen, aus welcher sie sich als nothwendige Folgerung ergibt, und die Frage untersuchen, ob durch die Sünde die Ehre Gottes an sich verlezt wird, oder nur äusserlich, also nur scheinbar? Das Leztere ist wirklich die ausdrückliche Behauptung Anselm's. Der Ehre Gottes kann an sich etwas

1) I, 13.: *Nihil minus tolerandum est in rerum ordine, quam ut creatura creatori debitum honorem auferat, non solvat, quod aufert. — Nihil autem injustius toleratur, quam quo nihil minus est tolerandum. — Item si Deo nihil majus aut melius est, nihil justius, quam quae honorem illius servat in rerum dispositione summa justitia, quae non est aliud, quam ipse Deus. — Nihil ergo servat Deus justius, quam suae dignitatis honorem. — Necesse est ergo, ut aut ablatus honor solvatur aut poena sequatur, alioquin aut sibi ipsi Deus justus non erit, aut ad utrumque impotens erit, quod nefas est vel cogitare. — Nihil rationabilius dici posse intelligo.*

weder gegeben noch genommen werden, sie ist an sich unwandelbar und unveränderlich. Da aber die Creatur ihren freien Willen hat, so kann sie, so weit es von ihr abhängt, die Ehre Gottes verlezen und die Ordnung und Schönheit des Universums stören, obgleich an sich die Macht und Würde Gottes auf keine Weise verlezt und beeinträchtigt werden kann [1]). Wird aber durch die Sünde die Ehre Gottes nicht an sich verlezt, ist daher auch jede einzelne Sünde nicht nach dem durch sie hervorgebrachten objectiven Erfolg, sondern nur nach der Subjectivität dessen, der sie begeht, zu beurtheilen, so fällt der objective Grund hinweg, aus welchem Anselm jede Sünde als eine unendliche Schuld betrachtet, die auf keine andere Weise getilgt werden kann, als dadurch, daß Gott für sie etwas gegeben wird, was größer ist, als alles, was ausser Gott ist. Wird aber die Sünde nicht unter den objectiven Gesichtspunct gestellt, so fällt auch der, nur unter Voraussezung derselben für nothwendig erkannte, Weg der Genugthuung hinweg, und es läßt sich, wenn die Sache von

---

1) I, 15.: *Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi honor est incorruptibilis et nullo modo mutabilis. Verum quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, Deo obedire et eum dicitur honorare, et hoc maxime rationalis natura, cui datum est, intelligere, quid debeat. Quae cum vult, quod debet, Deum honorat, non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se ejus voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et ejusdem universitatis pulcritudinem, quantum in ipsa est, servat. Cum vero non vult, quod debet, Deum, quantum ad illam pertinet, inhonorat, quoniam non subdit se sponte illius dispositioni et universitatis ordinem et pulcritudinem, quantum in se est, perturbat, licet potestatem aut dignitatem Dei nullatenus laedat aut decoloret. — Palam est ergo, quia Deum, quantum in*

dieser Seite betrachtet wird, kein Grund angeben, warum Gott nicht, ohne Beeinträchtigung seiner Gerechtigkeit, vermöge seiner freien Liebe die Sünden der Menschen sollte vergeben können. Sollte aber Anselm seine ganze Theorie auf eine so schwankende, sich von selbst wieder aufhebende, Grundlage gebaut haben? Es läßt sich dieß kaum denken, unstreitig aber gibt es in seiner ganzen Untersuchung kaum einen andern schwierigern Punct, als die Frage, ob durch die Sünde der Menschen die Ehre Gottes an sich verlezt werde, oder nicht? Er schwankt hierüber so, daß er von der einen Seite sich immer wieder auf die andere wendet. Unmittelbar, nachdem er die Frage verneint hat, fährt er wieder so fort: „So wenig etwas, das unter dem Himmel ist, dem Himmel entfliehen kann, so daß es nicht mehr unter dem Himmel wäre, ebenso wenig kann jemand der Unterwerfung unter Gottes Willen und seiner Ordnung entgehen, denn will er dem befehlenden Willen nicht gehorchen, so fällt er dem strafenden anheim. Beide aber, sowohl die freiwillige Erstattung, als die gewaltsame Unterwerfung, haben ihre wesentliche Stelle in der Weltordnung und der Schönheit derselben [1].“ „Es ist unmöglich,“ sagt Anselm in demselben Zu-

---

ipso est, nullus potest honorare vel exhonorare, sed quantum in se est, hoc aliquis facere videtur, cum voluntatem suam voluntati ejus subjicit aut subtrahit.

1) I, 15.: *Si enim ea, quae coeli ambitu tenentur, vellent non esse sub coelo, aut elongari a coelo, nullatenus possent nisi sub coelo esse, nec fugere coelum nisi appropinquando coelo. Nam et unde, et quo et qua irent, sub coelo essent, et quanto magis a qualibet parte coeli elongarentur, tanto magis appositae parti appropinquarent. Ita quamvis homo, vel malus angelus, divinae voluntati et ordinationi subjacere nolit, non tamen eam fugere valet, quia si vult fugere de voluntate jubente, currit sub voluntatem punientem. Et si quaeris,*

sammenhang, „daß Gott seine Ehre verliere. Denn entweder erstattet der Sünder freiwillig, was er schuldig ist, oder Gott nimmt es von ihm wider seinen Willen. Denn entweder leistet der Mensch Gott die schuldige Unterwerfung aus freiem Willen, sey es durch Nichtsündigen, oder sey es, daß er, was er gesündigt, gut macht, oder Gott unterwirft ihn sich mit Gewalt und wider Willen, und beweist sich so als seinen Herrn, als welchen ihn freiwillig anzuerkennen der

---

qua transit, nonnisi sub voluntate permittente, et hoc ipsum, quod perverse vult aut agit, in universitatis praefatae ordinem et pulcritudinem summa sapientia convertit. Ipsa namque perversitatis spontanea satisfactio u. s. w. (s. oben S. 16. — *poena sequatur*). Vgl. c. 14.: *Deum impossibile est, honorem suum perdere, aut enim peccator sponte solvit, quod debet, aut Deus ab invito accipit. Nam aut homo debitam subjectionem Deo sive non peccando, sive quod peccat, solvendo, voluntate spontanea exhibet, aut Deus eum invitum sibi torquendo subjicit, et sic se dominum ejus esse ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat. In quo considerandum, quia sicut homo peccando rapit, quod Dei est, ita Deus puniendo aufert, quod hominis est. Quippe non solum id ipsum alicujus esse dicitur, quod jam possidet, sed quod in ejus potestate est, ut habeat. Quoniam ergo homo ita factus est, ut beatitudinem habere posset, si non peccaret, cum propter peccatum beatitudine et omni bono privatur, de suo, quamvis invitus, solvit, quod rapuit, quia licet Deus hoc ad usum sui commodi non transferat, quod aufert, sicut homo, pecuniam, quam alii aufert, in suam convertit utilitatem, hoc tamen, quod aufert, utitur ad suum honorem per hoc, quia aufert. Auferendo enim peccatorem, et quae illius sunt, subjecta sibi esse probat.* Vgl. c. II.: *Sic ergo debet omnis, qui peccat, honorem, quem rapuit, Deo solvere, et haec est satisfactio, quam omnis peccator debet Deo facere.*

Mensch sich weigerte." Kann Gott seine Ehre blos deswegen nicht verlieren, weil der Mensch der Macht Gottes nicht entgehen kann, so ist klar, daß die Verlezung der Ehre Gottes nicht an sich, sondern nur in Beziehung auf die aus ihr hervorgehenden Folgen geläugnet wird, sofern die Wiederherstellung der Ehre Gottes so nothwendig ist, als die Erhaltung der Weltordnung überhaupt, und in dieser schon ursprünglich gesezt und begriffen ist. Kann aber die Ehre Gottes actuell wiederhergestellt werden, so muß sie auch actuell entzogen seyn, und es kann daher auch alles, was zur Wiederherstellung der Ehre Gottes dient, nur in Folge einer absoluten göttlichen Nothwendigkeit geschehen, zur Realisirung der Idee der **summa justitia**, die das Wesen Gottes ist, oder das absolute Gesez der Weltordnung (der **rerum dispositio I, 13.**). Auf die Idee einer absoluten Nothwendigkeit, als die Grundlage der Anselm'schen Theorie, kommen wir demnach auch hier wieder zurück, wird aber diese Nothwendigkeit nicht ebendadurch aufgehoben, daß die wirkliche Vollziehung der Strafe nicht der einzige Weg zur Herstellung der Ehre Gottes ist, sondern an die Stelle derselben, also doch nur zur Ausgleichung der Liebe mit der Gerechtigkeit, die Genugthuung durch einen andern gesezt wird? Allein auch so kommen wir aus dem Kreise der Nothwendigkeit nicht heraus. Denn warum übernimmt Gott, statt die Strafe wirklich zu vollziehen, die Genugthuung selbst als Gottmensch? Nicht, um seine zur Schonung geneigte Liebe mit seiner strafenden Gerechtigkeit in Einklang zu bringen, oder nicht aus Liebe und Barmherzigkeit gegen die Menschen, sondern nur aus einem in seinem eigenen Wesen liegenden Grunde. Gott schuf die Menschen mit dem Vorsaz, aus ihnen die Zahl der gefallenen Engel zu ergänzen. Die Zahl der gefallenen Engel aber zu ergänzen, ist schlechthin nothwendig, da in der göttlichen Allmacht kein Grund liegen kann, die vollkommene Zahl, welche Gott für die Schöpfung

der vernünftigen Natur festgesezt hat, unvollendet zu lassen. Gott würde also mit der Idee seines eigenen Wesens in Widerspruch kommen, wenn er nicht factisch realisirte, was er ideell zu realisiren sich vorgenommen hat [1]). Kann nun aber der göttliche Vorsaz nicht anders realisirt werden, als dadurch, daß Gott selbst zur Genugthuung für die Sünden der Menschen Mensch wird, so ist klar, daß die Menschwerdung Gottes und die Genugthuung durch den Gottmenschen durch eine im Wesen Gottes selbst gegründete Nothwendigkeit bedingt ist, daß die Menschwerdung und die Genugthuung die nothwendigen Momente sind, durch welche Gott den Begriff seines eigenen Wesens realisirt, er würde nicht seyn, was er seinem Begriff nach seyn soll, die absolute Vernunft und die absolute Macht, wenn er nicht realisirte, was in der göttlichen **ratio** von Anfang an zur Realität bestimmt ist. Man sage nicht, es hänge hier alles nur an der für die

1) I, 16.: *Deum constat, proposuisse, ut de humana natura, quam fecit sine peccato, numerum angelorum, qui ceciderunt, restitueret. Rationalem naturam, quae Dei contemplatione beata vel est, vel futura est, in quodam rationabili et perfecto numero praescitam esse a Deo, ita ut nec majorem nec minorem illum esse doceat, non est dubitandum. Aut enim nescit Deus, in quo numero melius eam deceat constitui, quod falsum est, aut si scit, in eo illam constituet, quem ad hoc decentiorem intelliget. Quapropter aut angeli illi, qui ceciderunt, facti erant ad hoc, ut essent intra illum numerum, aut quia extra illum numerum permanere non potuerunt, ex necessitate ceciderunt, quod absurdum est opinari. Quoniam ergo de illo numero esse debuerunt aut restaurandus est ex necessitate numerus eorum, aut in imperfecto numero remanebit rationalis natura, quae in numero perfecto praescita est, quod esse non potest. Necesse est ergo eos de humana natura (restaurari), quoniam non est alia, de qua possint restaurari.*

Anselm'sche Satisfactionstheorie unwesentlichen Idee der Ergänzung der Engel durch die Menschen, auch abgesehen von dieser Idee behauptet Anselm, daß der Vorsaz Gottes schlechthin realisirt werden muß. Nun hat Gott die vernünftige Natur dazu geschaffen, daß sie durch den Genuß Gottes selig werde, also muß auch dieser Zweck und Vorsaz Gottes schlechthin realisirt werden, wenn nicht im göttlichen Wesen selbst ein Mangel entstehen soll [1]). Daß Gott die vernünftige Creatur für den Zweck der absoluten Beseligung erschuf, kann zwar seinen Grund nur in der göttlichen Liebe haben, wenn aber die **rationalis natura** selbst, wie Anselm sagt, **in quodam rationabili et perfecto numero praescita est a Deo, ita ut nec majorem nec minorem illum esse deceat**, so ist die göttliche Liebe selbst durch die göttliche **ratio** bedingt, was zwar an sich nicht anders seyn kann, aber in diesem Zusammenhang doch gleichfalls nur dazu dient, die Menschwerdung und Genugthuung, ihrem lezten Grunde nach, von einer im Wesen Gottes selbst gegründeten Nothwendigkeit abhängig zu machen. Der höchste absolute Grund ist die göttliche **ratio**, oder, da diese nichts anders, als das absolut Nothwendige zu ihrem Object haben kann, die absolute Nothwendigkeit, mit welcher Gott die Ideen der absoluten Vernunft realisirt. Anselm kann daher selbst die Frage nicht umgehen, welchen Werth für den Menschen das Werk der Erlösung habe, wenn der lezte Grund desselben nur eine im Wesen Gottes selbst liegende Nothwendigkeit sey [2])? Wenn er aber darauf

1) II, 4.: *Intelligo jam, necesse est, ut Deus perficiat, quod incoepit, ne aliter, quam deceat, a suo incepto videatur deficere.*

2) II, 5.: *Sed si ita est, videtur quasi cogi Deus necessitate vitandi indecentiam, ut salutem procuret humanam. Quomodo ergo negari poterit, plus hoc propter se facere, quam propter nos? At si ita est, quam gratiam illi*

die Antwort gibt, daß die Nothwendigkeit die Gnade nicht ausschließe, daß Gott überhaupt nichts mit Nothwendigkeit

---

debemus, pro eo, quod facit propter se? Quomodo etiam nostram imputabimus salutem ejus gratiae, si nos salvat necessitate? Dagegen: *si Deus facit bonum homini, quod incoepit, licet non deceat eum a bono incoepto deficere, totum gratiae debemus imputare, quia hoc propter nos, non propter se, nullius egens incoepit.* Daß dieser Satz ebenso gut umgekehrt werden kann, ist klar. Ebenso wenig genügt das Folgende: *Non enim illum latuit, quid homo facturus erat, cum illum fecit, et tamen bonitate sua illum creando, sponte se, ut perficeret incoeptum bonum, quasi obligavit.* Die Sünde der Menschen konnte allerdings Gott nicht abhalten, nach seiner Güte den Menschen zu schaffen. Aber auch die göttliche *bonitas* muß durch die göttliche *ratio* bedingt seyn, was aber die göttliche *ratio* betrifft, so würde Gott nicht seyn, was er seinem Begriff, d. h. seiner *ratio* nach ist, wenn er nicht die Ideen seiner *ratio*, den Begriff seines Wesens, also auch durch die Schöpfung, durch den *rationabilis et perfectus numerus* der *rationalis natura* realisirte. *Denique*, fährt Anselm fort, *Deus nihil facit necessitate, quia nullo modo cogitur, aut prohibetur, aliquid facere. Et cum dicimus, Deum aliquid facere, quasi necessitate vitandi inhonestatem, quam utique non timet, potius intelligendum est, quia hoc facit necessitate servandae honestatis, quae scilicet necessitas non est aliud, quam immutabilitas honestatis ejus, quam a se ipso, et non ab alio habet, et idcirco improprie dicitur necessitas. Dicamus tamen, quia necesse est, ut bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine, quod incoepit, quamvis totum sit gratia bonum, quod facit.* Vgl. II, 18.: *Non tamen ulla est in eo faciendi necessitas, aut non faciendi impossibilitas, quia sola operatur in eo voluntas. Quotiens namque dicitur Deus non posse, nulla negatur in eo potestas, sed insuperabilis significatur potentia et fortitudo. Non enim aliud intelligitur, nisi*

thue, weil er, auch was er mit Nothwendigkeit thue, doch immer zugleich mit freiem Willen thue, sofern es keine Macht gebe, durch die er gezwungen werden könnte, so ist hiedurch nicht geläugnet, daß das Werk der Erlösung aus göttlicher Nothwendigkeit hervorgehe, sondern nur der Begriff dieser Nothwendigkeit näher bestimmt, oder ausdrücklich gesagt, was sich von selbst versteht, daß sie keine äusserlich zwingende, sondern nur eine innere, im Wesen Gottes selbst gegründete, sey. So sehr daher Anselm von der Nothwendigkeit immer wieder zu der freien Selbstbestimmung zurücklenkt, so wird er doch zulezt unwillkürlich zu einem Ausdruck hingetrieben, welcher die Erlösung als einen immanenten Act des göttlichen Wesens selbst bezeichnet: der Sohn habe in seinem genugthuenden Tode sich sowohl sich selbst als dem Vater und dem heiligen Geist, oder seine Menschheit seiner Gottheit dargebracht, d. h. die Gottheit habe in ihm ihre Ehre wiederhergestellt, sich mit sich selbst versöhnt [1]). Wenn dabei

---

quia nulla res potest efficere, ut agat ille, quod negatur posse. Uebrigens sagt Anselm II, 18.: *Nihil est necessarium aut impossibile, nisi quia ipse ita vult*, aber auch I, 12.: *Quod autem dicitur, quia, quod vult, justum est, et quod non vult, justum non est, non ita intelligendum est, ut si Deus velit quodlibet inconveniens, justum sit, quia ipse vult.*

1) II, 18.: *Honor utique ille totius est trinitatis, quare quoniam idem ipse est Deus Filius, ad honorem suum se ipsum sibi, sicut Patri et Spiritui sancto obtulit, id est humanitatem suam divinitati suae, quae una eadem trium personarum est.* Gewöhnlicher sey es allerdings zu sagen: *Filius sponte se ipsum Patri obtulit. — Per nomen Patris et Filii immensa quaedam in cordibus audientium, cum Patrem Filius hoc modo postulare pro nobis dicitur, pietas sentitur.* Im Zusammenhang mit der erstern Behauptung behauptet Anselm: *Quoniam ipse est idem Deus et homo, secundum humanam quidem naturam, ex quo fuit homo, sic accepit a divina natura,*

auf der andern Seite die Behauptung immer wiederholt wird, Gott für sich habe nicht nöthig gehabt, zur Erlösung der Menschen vom Himmel herabzusteigen [1]), so ist leicht zu sehen, daß man entweder die ganze Frage: **Cur Deus homo?** nicht aufwerfen muß, oder, wenn sie aufgeworfen ist, auch die Consequenzen nicht scheuen darf, die sich aus den Prämissen, von welchen man ausgeht, von selbst ergeben. Dieser Zwiespalt zwischen der, eine innere Nothwendigkeit im Wesen Gottes selbst voraussezenden, Macht des Begriffs und dem die freie Persönlichkeit Gottes anerkennenden Bewußtseyn zieht sich durch die ganze Anselm'sche Untersuchung hindurch [2]).

Wie sehr aber in dieser Satisfactionstheorie die subjective Seite gegen die objective zurücktreten muß, ist besonders auch noch daraus zu ersehen, daß dem in dem Wesen Gottes erfolgenden Versöhnungsproceß gegenüber sogar die sitt-

---

quae alia est ab humana, esse suum quidquid habebat, ut nihil deberet dare, nisi quod volebat. Daher entsteht mit Recht die Frage, ob diese absolute Selbstständigkeit der menschlichen Natur nicht die Wahrheit derselben aufhebt, und auf Doketismus führt.

1) *Palam est etiam,* sagt Anselm am Schlusse seiner Untersuchung II, 19., *quia Deus, ut hoc faceret, quod diximus, nullatenus indigebat, sed ita veritas immutabilis exigebat, licet enim hoc, quod homo ille fecit, Deus dicatur fecisse propter unitatem personae, Deus tamen non egebat, ut de coelo descenderet, ad vincendum diabolum, neque ut per justitiam ageret contra illum ad liberandum hominem, sed ab homine Deus exigebat, ut diabolum vinceret, et qui per peccatum Deum offenderat, per justitiam satisfaceret.* Aber eben dazu mußte ja Gott, und zwar um seiner selbst willen Mensch werden.

2) Daher auch die wiederholte Untersuchung der Frage, ob das Leiden Christi ein freiwilliges oder nothwendiges gewesen sey I, 8. II, 18.

liche Selbstthätigkeit des Menschen ein sehr bedeutungsloses Moment werden zu müssen scheint. Anselm hebt zwar noch besonders die sittliche Wirkung des Todes Jesu hervor: Jesus habe in seinem Tode ein Beispiel der Gerechtigkeit gegeben, die der Mensch unter allen Leiden Gott leisten soll [1]), wenn er aber, um das Hauptgewicht auf die versöhnende Wirkung des Todes Jesu zu legen, selbst weiter sagt: vergebens werde man die Gerechtigkeit, deren Vorbild Jesus in seinem Tode gegeben habe, nachahmen, wenn man nicht an seinem Verdienst Theil habe [2]), so dringt sich hier von selbst die Frage auf: welches Moment jene Nachahmung haben könne, wenn man einmal an dem Verdienst des Versöhnungstodes Theil hat? Wird die Versöhnung des Menschen mit Gott als ein rein objectiver, völlig ausserhalb des Menschen erfolgender, auf das göttliche Wesen an sich sich beziehender

1) II, 18.: *Cum injurias et contumelias et mortem cum latronibus sibi propter justitiam, quam servabat, illatas benigna patientia substituit, exemplum dedit hominibus, quatenus propter nulla incommoda, quae sentire possunt, a justitia, quam Deo debent, declinent, quod minime dedisset, si secundum potentiam suam mortem pro tali causa illatam declinasset. Nullus unquam homo praeter illum moriendo Deo dedit, quod aliquando necessitate perditurus non erat, aut solvit, quod non debebat. Ille vero sponte Patri obtulit, quod nulla necessitate unquam amissurus erat, et solvit pro peccatoribus, quod pro se non debebat. Quapropter ille multo magis dedit exemplum, ut unusquisque, quod aliquando incunctanter amissurus est, pro se ipso reddere Deo, cum ratio postulat, non dubitet, qui cum nullatenus aut pro se indigeret, aut cogeretur pro aliis, quibus nihil nisi poenam debebat, tam pretiosam vitam, immo se ipsum, tantam scilicet personam, tanta voluntate dedit.*

2) II, 19.: *Frustra imitatores ejus erunt, si meriti ejus participes non erunt.*

Act aufgefaßt, als die Ausgleichung einer Disharmonie, die nicht sowohl in der sittlichen Natur des Menschen und in seinem sittlichen Verhältniß zu Gott, als vielmehr in dem Wesen Gottes selbst entstanden ist, so ist die sittliche Selbstthätigkeit des Menschen hiedurch zwar nicht schlechthin ausgeschlossen (sofern ja die Frucht des genugthuenden Todes nur denen zu Theil werden kann, die sie annehmen wollen, und welchen der Sohn sie geben will, bei denen aber, bei welchen dieß nicht stattfindet, der Idee der göttlichen Gerechtigkeit durch Vollziehung der Strafe Genüge geschieht), aber doch wenigstens auf ihr Minimum reducirt. Sobald nur irgend eine sittliche Disposition vorhanden ist (eine solche ist aber auch schon dann vorhanden, wenn der Mensch sich nur nicht gerade widerstrebend verhält), ist in dem Einzelnen, welcher sich in diesem Falle befindet, die Versöhnung ein absolut vollbrachter Act. In keinem Fall kann wohl geläugnet werden, daß in der Anselm'schen Theorie die subjective Seite der Versöhnung des Menschen mit Gott noch keineswegs zu ihrem Recht gekommen ist, und dazu auch nicht kommen kann, solange das Wesen der Versöhnung nur in den sich selbst realisirenden Begriff der göttlichen Gerechtigkeit gesezt wird.

Abstrahiren wir aber auch von der im Wesen Gottes selbst gegründeten, mit der subjectiven Freiheit sowohl auf Seiten Gottes, als auf Seiten des Menschen streitenden Nothwendigkeit der Genugthuung, so fragt sich noch, worauf die Möglichkeit einer solchen Genugthuung beruhe? Zunächst zwar auf der Idee des Gottmenschen oder der Einheit Gottes und des Menschen, welche hier, wo die ganze Realität der Versöhnung von einer bestimmten Thatsache abhängig gemacht wird, nur als die Möglichkeit einer sowohl menschlichen als übermenschlichen That genommen werden kann. Aber auch der Gottmensch kann die Genugthuung nicht schlechthin leisten, sondern nur in einer bestimmten Beziehung, denn auch er theilt ja mit den vernünftigen Creatu-

ren die Verbindlichkeit des Gehorsams gegen den göttlichen Willen. Soll also die Möglichkeit der Genugthuung bei ihm stattfinden, so muß es eine Seite seines Wesens geben, in Ansehung welcher er für sich selbst nicht demselben Gehorsam gegen Gott unterworfen, aber gleichwohl einer freien, der sittlichen Zurechnung unterliegenden That fähig ist. Eine solche That, welche der Gottmensch für sich selbst zu vollbringen nicht schuldig ist, welche aber demungeachtet, wenn sie vollbracht ist, einen positiven sittlichen Werth hat, kann auf dem Wege der Genugthuung zum Besten Anderer geschehen. Anselm unterscheidet in dieser Hinsicht, wie schon gezeigt worden ist, zwischen dem Leben und dem Tode des Gottmenschen, allein diese Unterscheidung beruht auf einem, in sittlicher Beziehung unzulässigen, Begriff, auf der Voraussezung, daß es Handlungen gebe, zu welchen der Mensch zwar die sittliche Kraft, nicht aber die sittliche Verbindlichkeit hat, oder auf dem, die Idee der absoluten sittlichen Verpflichtung aufhebenden, Begriff des **opus supererogationis.** Kann der Gottmensch sterben, und hat sein Tod, als eine zur Genugthuung für die Sünden der Menschen vollbrachte That, einen bestimmten sittlichen Werth, so fällt er auch in die Sphäre der sittlichen Verbindlichkeit, welcher auch der Gottmensch unterworfen ist, und es genügt nicht, zu sagen, daß er als reiner und sündloser Mensch zu sterben nicht schuldig gewesen sey, da diese Reinheit und Sündlosigkeit ebendadurch hinwegfallen würde, wenn er einer an sich sittlichen, somit auch vom göttlichen Willen geforderten, That sich zu unterziehen nicht für seine Pflicht erachten würde. Die Unterscheidung einer doppelten, sowohl im Leben als im Tode sich erweisenden, Gerechtigkeit hebt sich von selbst in dem Begriff der absoluten, auch im Tode die Pflicht des höchsten Gehorsams erfüllenden, Gerechtigkeit auf, aber ebendamit fällt die ganze Theorie, indem ihr die Grundlage entzogen wird, auf welcher sie beruht, in sich selbst zusammen. War alles, was Christus

im Leben und im Tode leistete, seine Pflicht, so war er es für sich selbst zu leisten schuldig, und es gibt ebendaher keine Genugthuung für die Sünden der Menschen. Es wird sich in der Folge zeigen, wie die weiter sich entwickelnde Satisfactionstheorie die in der Anselm'schen Form noch zurückgebliebene Lücke auszufüllen bemüht war, hier ist nur darauf aufmerksam zu machen, daß in dem Verhältniß, in welches Anselm das Leben und den Tod des Gottmenschen zu einander sezt, auch die nicht zu übersehende strenge Scheidung der beiden Begriffe, Strafe und Genugthuung, ihren Grund hat [1]). Die Genugthuung im Anselm'schen Sinn ist kein Strafleiden, sondern nur eine active Leistung. Strafe und Genugthuung fallen bei Anselm so wenig in Einen Begriff zusammen, daß vielmehr der eine Begriff den andern ausschließt, indem Anselm von dem Saz ausgeht, daß die Schuld der Sünde nur entweder auf dem positiven Wege eines, durch Gerechtigkeit Gott zu leistenden, guten Werks, oder dem negativen der Entziehung der dem Menschen ursprünglich bestimmten Seligkeit, d. h. nur entweder durch Genugthuung oder durch Strafe getilgt werden konnte [2]). Auch der Begriff

1) Mit Recht hebt dieß Klaiber Studien der evang. Geistlichkeit Würt. VIII, 1. S. 24. f. hervor, wenn aber als weiterer Unterschied der Anselm'schen Theorie und der gewöhnlichen kirchlichen auch dieß angegeben wird, daß nur diese nicht aber jene von einem egoistisch aufgefaßten Begriff der göttlichen Ehre ausgehe, so kann dieß nicht wohl für richtig gehalten werden, da sowohl hier als dort eine Beleidigung Gottes durch die Sünde angenommen wird.

2) I, 15.: *Necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur.* Vgl. I, 14. 19. II, 4. 11.: *Qui per peccatum Deum offenderat*, muß *per justitiam* (auf dem Wege der Gerechtigkeit, d. h. durch Leistung eines guten Werkes positiv, wenn nämlich das Negative, die Strafe, nicht stattfindet) *satisfacere* II, 19. Die *satisfactio* und

der genugthuenden und stellvertretenden Strafe findet sich daher in der Anselm'schen Theorie nicht. Ebendeswegen ist auch die Gerechtigkeit, deren Begriff ihr zu Grunde liegt, nicht die streng-juridische, die Sünde unbedingt strafende Gerechtigkeit, sondern vielmehr die, Sittlichkeit und Glückseligkeit in das rechte Verhältniß zu einander sezende, Heiligkeit Gottes, so daß demnach hier eigentlich eine doppelte Substitution stattfindet, indem 1. an die Stelle der Strafe, welche der Mensch zunächst verdient hatte, die durch eine Leistung der **justitia** sich bethätigende Genugthuung tritt, und 2. der die Genugthuung Leistende nicht der Mensch, sondern Christus ist. In allen diesen Bestimmungen sehen wir schon die Möglichkeit des natürlichen Fortgangs zu einer andern, zwar von Anselm'schen Voraussezungen ausgehenden, aber in wesentlichen Puncten von Anselm abweichenden, Form der Satisfactionstheorie.

Die transcendente Metaphysik, in welcher überhaupt das Wesen der Scholastik besteht, stellt sich uns in der Anselm'schen Satisfactionstheorie sehr klar vor Augen. Es sind die beiden Begriffe der Schuld und Gerechtigkeit in der objectiven Bedeutung, die ihnen der scholastische Realismus gibt, um welche sie sich in lezter Beziehung bewegt. Auch der Begriff der Schuld hat eine rein objective, auf das Wesen Gottes an sich sich beziehende, Bedeutung. Der dadurch entstehende Proceß, in welchem die beiden Begriffe der Schuld und Gerechtigkeit sich mit einander vermitteln, und zu Momenten des göttlichen Lebensprocesses werden, gehört ganz der intelligibeln metaphysischen Welt an, deren Verhältniß zu der Welt der Erfahrung und Wirklichkeit ganz ausserhalb des Gesichtskreises der Scholastik liegt. Mit dieser Metaphysik

---

poena verhalten sich zu einander, wie die *voluntas jubens* und *puniens* in Gott, I, 15., und *punire* ist soviel als *recte ordinare peccatum sine satisfactione* I, 12. 13. 15.

die durch das kirchliche Dogma eröffnete übersinnliche Welt zu umfassen, nicht um sie zu begründen, sondern nur um sie auszubauen, sieht die Scholastik als ihr eigentliches Geschäft an, und je mehr es ihr gelingt, den abstracten Begriff, von welchem sie ausgeht, in Bewegung zu bringen, und eine das ganze Dogma in sich begreifende Theorie aus ihm herauszuspinnen, desto befriedigter verweilt sie in der Betrachtung ihres Gebäudes [1]). Diese auf der Dialectik des Begriffs beruhende Metaphysik ist es, wodurch sich die scholastische Periode von der vorangehenden unterscheidet, an die Stelle des Mythus und des mythischen Bildes ist nun der abstracte dialectisch sich fortbewegende Begriff getreten, aber gerade die Anselm'sche Theorie zeigt auch am besten, wie das mythische

---

1) *Rationabilia,* läßt Anselm am Schlusse seiner Untersuchung den Boso, mit welchem er sich nach der dialogischen Form der Schrift unterredet, sagen, *et quibus nihil contradici possit, quae dicis, omnia mihi videntur, et per unius quaestionis, quam proposuimus, solutionem, quidquid in novo veterique Testamento continetur, probatum intelligo. Cum enim sic probes, Deum fieri hominem, ex necessitate, ut etiam, si removeantur pauca, quae de nostris libris posuisti (ut quod de tribus personis et de Adam tetigisti), non solum Judaeis sed etiam Paganis sola ratione satisfacias, et ipse idem Deus homo novum condat testamentum, et vetus approbet, sicut ipsum veracem esse, necesse est confiteri, ita nihil, quod in illis continetur, verum esse, potest aliquis diffiteri.* Es war also für die Scholastik keine zu hohe Idee, daß auf dem Wege der Spekulation der ganze wesentliche Inhalt des A. und N. T. rationell bewiesen werden könne, nur wird dabei immer vorausgesetzt, daß der Inhalt des Glaubens an sich schon feststehe, und keines Beweise bedürfe, so daß demnach, was durch die Vernunft hinzukommt, so werthvoll es im Uebrigen seyn mag, doch nur ein *opus supererogationis* ist.

Element der kirchlichen Tradition auch in die Periode der Scholastik herübergreift, und nun selbst als ein Hebel für die scholastische Metaphysik gebraucht wird, um den starren unlebendigen Begriff flüssig und beweglich zu machen und ihm einen um so reichern, in einer Reihe von Momenten sich entwickelnden, Inhalt zu geben. Was die Anselm'sche Theorie über den Fall der Engel und das durch denselben bedingte Verhältniß der Menschen und Engel enthält, so wie, was sonst damit in Verbindung steht, gehört in den Kreis der mythisch-kirchlichen Traditionen, bildet aber doch zugleich ein nicht unwichtiges Glied in der an ihrer Begriffsdialectik fortlaufenden metaphysischen Theorie. Das Mythische, wie es ja überhaupt von dem kirchlichen Dogma nicht ganz getrennt werden kann, hat daher immer noch seine eigenthümliche Bedeutung, aber es kann jezt, der herrschenden Metaphysik des Begriffs gegenüber, nicht mehr mit demselben Uebergewicht sich geltend machen, wie früher.

Wiefern die Anselm'sche Satisfactionstheorie als eine neue anzusehen ist, ergibt sich aus der bisherigen Entwicklung von selbst. Man kann allerdings sagen, Anselm habe nichts Neues erfunden, sondern blos, was als Thatsache in der Kirche immer gegolten, daß der Gottmensch unsere Schuld auf sich nahm, in seiner innern Nothwendigkeit demonstrirt, der Hauptgedanke seiner Theorie liege schon in Augustin vorgezeichnet u. s. w. [1]), aber es kann dieß, wenn es nicht zu einer unhistorischen Behauptung werden soll, nur in einem sehr beschränkten Sinne gelten. Da die Substanz des Dogma's, je nachdem man zwischen Inhalt und Form unterscheidet, im Grunde immer dieselbe bleibt, so ist das Neue einer neuen Theorie hauptsächlich nach der Form zu beurtheilen. Dieser

1) Hase Hutt. rediv. 2te Aufl. S. 279. Evang. Kirchenzeitung 1834. Bd. XIV. S. 5. Baumgarten-Crusius Lehrb. der Dogmengesch. S. 1160.

Unterscheidung zufolge kann man ebensogut sagen, es sey in der Anselm'schen Theorie alles neu, als, es sey in ihr nichts neu. Gerade dasjenige, was nach dem Gange der bisherigen Untersuchung am meisten hervorgehoben werden muß, die Beziehung des Satisfactionsbegriffs statt auf den Teufel, auf Gott, scheint am wenigsten als etwas neues angesehen werden zu können, da ja schon frühere Kirchenlehrer jener gangbaren Vorstellung sogar ausdrücklich widersprachen, wenn aber überhaupt eine herrschende Vorstellung nur durch eine andere, besser begründete, die ihr entgegengesezt wird, verdrängt werden kann, so war es erst Anselm, durch welchen der Teufel die der Idee Gottes widerstreitende Bedeutung verlor, die man ihm in dem Werke der Erlösung gab. Daß Christus nur als Gottmensch die Erlösung habe vollbringen können, daß der Idee der göttlichen Gerechtigkeit habe Genüge geschehen müssen, der Tod Christi ein für die Menschen genugthuender sey, wurde zwar auch schon bisher gelehrt, aber erst durch Anselm wurden diese Begriffe in einen, die innere Nothwendigkeit der Sache begründenden, Zusammenhang gebracht. Und wenn die Anselm'sche Theorie nur durch den demonstrirenden Gang, welchen sie nimmt, die Haltung erhält, die ihr den Character einer eigentlichen Theorie gibt, so muß zugleich auch anerkannt werden, daß der Grundbegriff, auf welchem sie beruht, ein dem Anselm eigenthümlicher ist, der Begriff der mit der Sünde wesentlich verbundenen unendlichen Schuld. Bisher wurde die Erlösung und Versöhnung im Grunde durchaus nur auf den Tod, als die Folge der Sünde, bezogen, und das Hauptmoment des Werkes der Erlösung nur darin gefunden, den Menschen von den äussern Folgen, die die erste Sünde für ihn hatte, zu befreien, und ihm das durch sie verlorene Gut des unsterblichen und seligen Lebens wieder zu verschaffen, über die Sünde selbst aber und die zu ihrem Wesen gehörende Schuld ging man hinweg, ohne ihren Begriff zu fixiren, und sich darüber Re-

chenschaft zu geben, was sündigen heiße, und welche Bedeutung die Sünde habe [1]). Dieser bedeutende Fortschritt geschah erst durch Anselm, und da der Begriff der Versöhnung selbst durch den Begriff der Sünde und der Schuld bedingt ist, so wurde auch erst durch Anselm der eigentliche Begriff der Versöhnung in's dogmatische Bewußtseyn erhoben. Auch der Begriff der Gerechtigkeit mußte daher eine ganz andere Bedeutung erhalten. Wie äusserlich ist der Begriff der Gerechtigkeit genommen, wenn man die im Werke der Erlösung sich manifestirende göttliche Gerechtigkeit nur auf die auf den Teufel zu nehmende Rücksicht, oder auf die vor dem Sündenfall ausgesprochene göttliche Strafdrohung bezog? Wie ganz anders ist dagegen der Begriff der Gerechtigkeit bestimmt, wenn sie mit dem absoluten Wesen Gottes selbst identisch genommen wird [2])? Von selbst ergibt sich hieraus, daß jezt erst auch an die Stelle des unbestimmten *κατάλληλον* der bestimmtere Satisfactionsbegriff gesezt werden konnte, welchem zufolge die beiden Begriffe, Sünde und Strafe, oder Schuld und Bezahlung, sich so correspondiren, daß so viel oder so wenig auf der einen Seite gesezt oder aufgehoben ist, ebenso viel oder ebenso wenig auch auf der andern Seite gesezt oder aufgehoben werden muß. Mag auch diese Bestimmung zunächst nur eine quantitative genannt werden können [3]), die

1) *Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum.* So bezeichnet Anselm selbst I, 21. das Eigenthümliche seines Gesichtspunkts sehr treffend.

2) I, 13.: *Summa justitia non est aliud, quam ipse Deus.*

3) Daß der Gedanke an ein Quantum von Sünde, dem dann ein gleiches Quantum von Strafe gegenüberstehe, dem Anselm so fremd ist, wie in der Ev. K. Z. a. a. O. S. 13. behauptet wird, läßt sich nicht annehmen, wenn man Stellen bedenkt, wie folgende: I, 20.: *Secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse.* I, 21.: *Patet quia secundum quantitatem exigit Deus satisfactionem.*

quantitative Bestimmung wird von selbst zu einer qualitativen, wenn die Schuld der Sünde an sich als eine unendliche bestimmt ist.

Zweites Kapitel.

Peter Abälard, Bernhard von Clairvaux, Robert Pulleyn, Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus.

Mit Anselm von Canterbury hatte das Dogma von der Versöhnung einen sehr bedeutenden Punct seiner Entwicklung erreicht. Nicht nur hatte er der bisher am meisten verbreiteten Vorstellung eine andere festbestimmte entgegengestellt, sondern auch eine Theorie aufgestellt, die mit dem Anspruch auftrat, die absolute Nothwendigkeit der von der Kirche gelehrten Genugthuung mit unläugbarer Evidenz deducirt zu haben. Dadurch war dem Dogma der Gang, welchen es zu nehmen hatte, von selbst vorgezeichnet. Es fragte sich vor allem, ob auch die folgenden Scholastiker den von Anselm geführten Beweis ebenso evident finden werden, wie er ihm selbst zu seyn schien. Muß man in der Anselm'schen Satisfactionstheorie eine glänzende Probe des dialectisch-speculativen Scharfsinns der Scholastiker anerkennen, so hat die Wahrnehmung etwas Befremdendes, daß Anselm gleichwohl mit derselben ganz allein steht, und keinen seiner Nachfolger von der Nothwendigkeit des von ihm genommenen Standpuncts überzeugt zu haben scheint. Man würde sich jedoch eine unrichtige Vorstellung von dem Character der Scholastik machen, wenn man dieß nicht auch wieder natürlich finden würde. Derselbe dialectisch-raisonnirende Verstand, welcher in einem Anselm seine Kraft in der Kühnheit des Aufbauens zeigte, hatte dieselbe Stärke im Negiren des Aufgebauten und Wiederauflösen des geknüpften, ein größeres Ganzes umfassenden, Zusammenhangs,

worin eben der Grund liegt, warum es die Scholastik, ungeachtet ihrer Productivität im Einzelnen, doch nie zu einem System von allgemeinerer Geltung bringen konnte. Und wenn das Zwingende einer Deduction, wie die Anselm'sche ist, etwas Imponirendes hat, so lag darin für den, seiner subjectiven Freiheit sich bewußt werdenden, Geist auch wieder der Reiz, sich diesem Zwange zu entziehen. Um so weniger konnte dem scholastischen Scharfsinn die Schwäche der Anselm'schen Deduction entgehen, daß der Hauptbegriff, auf welchem sie beruhte, das absolute Uebergewicht, das die göttliche Gerechtigkeit über die göttliche Liebe haben soll, eine bloße Voraussezung ist. Je weniger aber dieser Mangel dem Scharfsinn der Scholastiker entgehen konnte, desto mehr kam auf der andern Seite darauf an, ob man nur zu der von Anselm verlassenen Vorstellung wieder zurück ging, oder ebendadurch, daß man sowohl beistimmen als widersprechen mußte, auf einen neuen Gesichtspunct geführt wurde.

Dieß ist im Allgemeinen die Stellung, welche besonders die vier berühmten, auch für die Geschichte unsers Dogma's nicht unwichtigen, Scholastiker, Peter Abälard, Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Victor, und Peter der Lombarde, Anselm gegenüber haben.

Peter Abälard nimmt in seinem Commentar über den Brief an die Römer von der Stelle 3, 26. Veranlassung, sich etwas ausführlicher über die Lehre von der Erlösung zu erklären [1]. Die Hauptmomente seiner Erörterung sind die

1) Petri Abaelardi et Heloisae Opp. Par. 1606. S. 550. f. Abälard ist sich ganz der Wichtigkeit dieser Frage bewußt: *Maxima hoc loco quaestio se ingerit, quae sit ista videlicet nostra redemtio per majorem Christi, aut quando in ejus sanguine justificari Apostolus dicat, qui majori supplicio digni videmur, quia id commisimus iniqui servi, propter quod innocens Dominus occisus sit.* Den Gegenstand der Untersuchung bestimmt Abälard so:

drei Puncte: 1. die Beseitigung des Teufels aus dem Werke der Erlösung; 2. die genauere Bestimmung der Frage, um welche es sich handelt; und 3. die Lösung derselben.

In Ansehung des ersten dieser drei Puncte stellt sich Abälard ganz auf die Seite Anselms, nur trit er der schon von Anselm aufgegebenen Vorstellung noch entschiedener entgegen, indem er das von Anselm in Einer Beziehung noch anerkannte Recht des Teufels auf den Menschen schlechthin läugnet. Er macht gegen die gewöhnliche Meinung, daß der Teufel, in Folge des Gehorsams, welchen ihm der Mensch bei der ersten Sünde leistete, die Menschen in seine Gewalt bekommen habe, die Einwendung, daß ja Christus nur die Erwählten befreit habe, die Erwählten aber habe der Teufel weder in dieser Welt, noch in der künftigen in seiner Gewalt gehabt. Zum Beweise dafür beruft sich Abälard auf die Parabel von Lazarus und dem reichen Mann. Ob denn der Teufel auch den in Abrahams Schooße ruhenden Armen, ebenso wie den Reichen, wenn auch vielleicht in geringerem Grade, gepeinigt habe, ob auch den Abraham selbst und die übrigen Erwählten? Abraham sage ja ausdrücklich in der Parabel, der Arme werde jezt getröstet, der Reiche aber gepeinigt. Auch sey zwischen den Erwählten und Verworfenen eine Kluft befestigt, die den Teufel an dem Orte, in welchen kein Ungerechter den Zugang habe, keine Gewalt ausüben lasse. Der entlaufene Sklave bleibe immer in der rechtmäßigen Gewalt seines Herrn, und der Verführer sey ebenso schuldig, als der Verführte. Wie denn der Verführer irgend ei-

---

Primo itaque videtur quaerendum, qua necessitate Deus hominem assumserit, ut nos secundum carnem moriendo redimeret, vel a quo nos redemerit, qui nos vel justitia vel potestate captos tenet, et qua justitia nos ab ejus potestate liberaverit, qui praecepta dederit, quae ille suscipere vellet, ut nos dimitteret.

nen Rechtsanspruch auf den Verführten erlangen könne, da er ja durch die Verführung sogar das Recht, das er etwa zuvor hatte, verlieren müsse. Der Verführte habe vielmehr das Recht, den, der ihm durch seine Verführung schadet, zur Strafe zu ziehen. Ueberdieß habe ja der Teufel dem Menschen die Unsterblichkeit, die er ihm bei der Uebertretung des göttlichen Gebots versprochen habe, nicht geben können, darum habe er auch kein Recht, ihn in seiner Gewalt zurückzuhalten. Von einem durch die Verführung erlangten Recht des Teufels auf den Menschen könne daher nicht die Rede seyn, sondern höchstens etwa davon, daß Gott den Menschen dem Teufel, als seinem Kerkermeister, zur Strafe und Peinigung übergeben habe. Nur gegen Gott, seinen Herrn, habe sich der Mensch durch seinen Ungehorsam verfehlt. Wenn nun Gott dem Menschen seine Sünde erlassen wollte, wie er sie der Jungfrau Maria und vielen andern schon vor dem Leiden Christi erließ, wenn er ohne ein Leiden dem sündigen Menschen verzeihen, und ihn nicht weiter der Strafgewalt seines Peinigers überlassen wollte, welches Recht könne der Teufel haben, sich darüber zu beschweren. Hieraus leitet nun Abälard den Begriff einer völlig freien Sündenvergebung ab. Wenn Gott, ohne ein Unrecht gegen den Teufel zu begehen, dem Menschen die große Gnade erwies, daß er sich mit ihm zur Person vereinigte, warum sollte er ihm nicht die geringere Gnade der Vergebung der Sünden gewähren können [1]?

---

1) *Non fecit Dominus injuriam diabolo, cum de massa peccatrice carnem mundam et hominem ab omni peccato immunem susceperit. Qui quidem homo non hoc meritis obtinuit, ut sine peccato conciperetur, nasceretur et perseveraret, sed per gratiam suscipientis eum Domini. Numquid eadem gratia si ceteris hominibus peccata dimittere vellet, liberare eos a poenis potuisset? Peccatis quippe dimissis, propter quae in poenis erant, nulla superesse ratio videtur, ut propter ipsa amplius puniren-*

Wenn nun aber, fährt Abälard fort, die göttliche Barmherzigkeit für sich schon den Menschen vom Teufel befreien konnte, welche Nothwendigkeit, welcher vernünftige Grund war dazu vorhanden, daß der Sohn Gottes Mensch wurde, litt und starb? Wie kann der Apostel sagen, daß wir durch den Tod des Sohns gerechtfertigt und mit Gott versöhnt worden sind, da doch die durch die Kreuzigung des Sohns begangene Sünde noch größer ist, als der Ungehorsam der ersten Sünde, und daher auch den Zorn Gottes gegen die Menschen erhöhen muß? Ist die Sünde Adams so groß, daß sie nur durch den Tod Christi versöhnt werden kann, welche Versöhnung gibt es für den an Christus begangenen Mord? Gefiel Gott dem Vater der Tod des unschuldigen Sohns sosehr, daß er sich dadurch mit uns, deren Sünden die Ursache der Ermordung des unschuldigen Herrn sind, aussöhnte? Mußte die größere Sünde geschehen, damit Gott die kleinere verzeihen konnte? Wem anders ist das Lösegeld des Blutes gegeben, als dem, in dessen Gewalt wir waren, also Gott, der uns dem Peiniger überließ? Wie kann Gott selbst das Lösegeld zur Freilassung der Gefangenen gefordert haben? Wie grausam und ungerecht scheint es zu seyn, das Blut eines Unschuldigen als Lösegeld zu verlangen?

Die Lösung aller dieser, das Hauptproblem nach verschiedenen Beziehungen auffassenden, Fragen findet Abälard nicht, wie Anselm, in dem metaphysischen Verhältniß der unendlichen Schuld und des unendlichen Aequivalents, sondern in dem psychologisch-moralischen Moment der Liebe. Die eigenthümliche Gnade, welche uns Gott dadurch bewies, daß sein Sohn unsere Natur annahm, und bis zum Tode nicht aufhörte, uns durch sein Wort und sein Beispiel zu belehren,

---

tur. Qui ergo tantam exhibuit homini gratiam, ut eum sibi uniret in personam, non posset minorem impendere, dimittendo scilicet ei peccata?

muß eine Liebe in uns wecken, die alles überwindet, und uns nicht blos von der Knechtschaft der Sünde befreit, sondern auch die wahre Freiheit der Kinder Gottes erwirbt. In dieser durch das Leiden Christi in uns geweckten Liebe besteht die erlösende und versöhnende Kraft desselben [1]).

---

1) A. a. O. S. 553.: *Nobis autem videtur, quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi, et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quod filius suus nostram susceperit naturam, et in ipso nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem astrixit, ut tanto divinae gratiae accensi beneficio, nil jam tolerare propter ipsum vera reformidet caritas. Quod quidem beneficium antiquos patres, etiam hoc per fidem exspectantes, in summum amorem Dei tanquam homines temporis gratiae non dubitamus accendisse, cum scriptum sit: Et qui praeibant, et qui sequebantur, clamabant dicentes: Osanna filio David etc. Justior quoque, i. e. amplius Dominum diligens quisque fit post passionem Christi, quam ante, quia amplius in amorem accendit completum beneficium, quam speratum. Redemtio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quae nos* (leg. *non*) *solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore ejus potius quam timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam, qua major inveniri, ipso attestante, non potest.* Dafür beruft er sich auf die Stellen Joh. 15, 13. Luc. 12, 49. *Ad hanc itaque veram caritatis libertatem in hominibus propagandam se venisse testatur.* Röm. 5, 5. 8. Dieselbe Ansicht spricht Abälard in mehreren Stellen seines Commentars aus. Zu 4, 24. bemerkt er: *Duobus modis propter delicta nostra mortuus dicitur (Christus), tum quia nos deliquimus, propter quod ille moreretur, et peccatum commisimus, cujus ille poenam sustinuit* (die durch die Kreuzigung Christi begangene Sünde der Men-

So stehen demnach die beiden Repräsentanten der, in ihrer ersten Periode in ihrer kühnsten Jugendkraft sich entwickelnden, Scholastik, Anselm und Abälard, in der Lehre von der Erlösung und Versöhnung sich gerade gegenüber. Der Eine findet den lezten Grund derselben in der, für die unendliche Schuld der Sünde ein unendliches Aequivalent verlangenden, göttlichen Gerechtigkeit, also in einer im Wesen Gottes begründeten Nothwendigkeit, der Andere nur in der freien Gnade Gottes, die durch die Liebe, die sie in den Menschen entzündet, die Sünde und mit der Sünde auch die Schuld der Sünde tilgt. Da die Liebe nicht entstehen kann, ohne den Glauben und mit dem Glauben auch die Reue zu ihrer Voraussezung zu haben, so ist es eigentlich die Reue, um welcher willen Gott die Sünde oder Schuld der Sünde erläßt und mit dem Menschen sich versöhnt, und die Versöhnung des Menschen mit Gott ist daher nur subjectiv, nicht objectiv, bedingt [1]). Demungeachtet hat auch Abälard

---

schen), *tum etiam ut peccata nostra moriendo tolleret, i. e. poenam peccatorum introducens, nos in paradisum pretio suae mortis auferret, eo per exhibitionem tantae gratiae animos nostros a voluntate peccandi retraheret, et in summam suam dilectionem intenderet.* Vgl. zu 5, 8.: *Et vere magnum hoc et salutarium fuit, Deum scilicet pro impiis mori, quia vix pro homine ipse homo mori sustinet. Dixi vix, ex toto negavi, quia fortasse, etsi rarissime, potest reperiri, qui pro amore boni hominis, i. e. justi moriuntur. — Christus autem non solum ausus mori, sed et mortuus est, pro peccatoribus. — Multo facilius, sive libentius, vel probabilius nunc respiciet nos ad salvationem jam justificatos in sanguine suo i. e. jam per dilectionem, quam in eo habemus, ex hac summa gratia, quam nobis exhibuit.*

1) *Remittitur iniquitas,* bemerkt Abälard S. 558. zu Röm. 4, 6., *quando poena ejus condonatur per gratiam, quae exigi poterat per justitiam. — Remittuntur quidem pec-*

nicht unterlassen, die Erlösung und Versöhnung auch wieder unter den Gesichtspunct der Gerechtigkeit zu stellen. Die Gerechtigkeit Christi ergänzt, was der Mensch wegen seiner Sünde nicht zu leisten vermag. Als Mensch steht der Sohn Gottes unter dem allgemeinen Gesez, das den Nächsten zu lieben gebietet, wie sich selbst. Vermöge dieses Gebotes betet er zum Vater für uns und besonders für die, die ihn lieben, und vermöge seiner Gerechtigkeit kann seine Fürbitte, da er nichts will oder thut, als was er wollen und thun soll, nicht unerhört bleiben. Durch diese Fürbitte erlöst er die, die unter dem Geseze stunden, aber durch das Gesez nicht selig werden konnten, und ergänzt durch sein Verdienst, wozu unser Verdienst nicht zureicht. Dadurch erweist sich seine Heiligkeit in ihrer eigenthümlichen Größe, daß sie nicht blos zu seiner, sondern auch zu Anderer Beseligung zureicht [1]. Abälard

---

cata per poenitentiae gemitum, de quo dicitur: Quacunque hora peccator ingemuerit. Quia priusquam et vere displicet iniquitas, et omnis mala ejus voluntas abscedit: jam ita est Deo peccator reconciliatus, ut a gehennae poenis sit liberatus, nec unquam gehennam incurrat, si in hoc gemitu moreretur, paratus ad omnem, quam posset, satisfactionem. Tunc autem tecta sunt peccata, quando in hoc seculo satisfactio sequitur. Quae quidem satisfactio et purgatorias extinguit seculi alterius poenas, cum prius poenitentia poenas deleverit damnatorias et gehennales. Tunc ergo tecta sunt ante oculos judicis peccata, quando nec pro eis nihil videt, quod puniat. Eine *satisfactio* ist demnach zwar auch nach Abälard nothwendig, aber diese *satisfactio* ist wesentlich verschieden von dem Anselm'schen Begriff der *satisfactio*, daher ist sie auch keine absolut nothwendige, indem der Mensch an sich schon durch die Reue auch ohne die nachfolgende *satisfactio* mit Gott versöhnt ist.

1) *Sed et hoc*, so lautet diese zur richtigen und vollständigen Auffassung der Abälard'schen Lehre nicht zu übersehende

will auf diese Weise die göttliche Gerechtigkeit mit der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit ausgleichen, allein die Gerechtigkeit bleibt auch so in einem sehr untergeordneten Verhältniß zur Gnade, da die Meinung Abälard's nicht dahin geht, Christus habe der göttlichen Gerechtigkeit dadurch genuggethan, daß er an der Stelle der Menschen das göttliche Gesetz erfüllte, und sein Verdienst auf die Menschen überge-

---

Stelle S. 590., *ni fallor, contuendo nobis Apostolus reliquit* (Röm. 5, 12. f.), *Deum in incarnatione filii sui id quoque sibi machinatum fuisse, ut non solum misericordia, verum et justitia per eum subveniret peccantibus, et ipsius justitia suppleretur, quod delictis nostris praepediebatur. Cum enim filium suum Deus hominem fecerit, eum profecto sub lege constituit, quam jam communem omnibus dederat hominibus. Oportuit itaque hominem illum ex praecepto divino poximum tanquam se diligere, et in nobis caritatis suae gratiam exercere, tum instruendo, tum pro nobis orando. Praecepto itaque divino et pro nobis, et maxime pro dilectione et adhaerentibus orare cogebatur, sicut in evangelio Patrem saepissime interpellat pro suis. Summa vero justitia ejus exigebat, ut in nullo ejus oratio repulsam sustineret, quem nihil, nisi quod oportebat, velle vel facere unita et divinitas permittebat.* Nun folgen die Stellen Gal. 4, 4. Ebr. 5, 7. *Homo itaque factus lege ipsa dilectionis proximi constringitur, ut eos, qui sub lege erant, nec per legem poterant salvari, redimeret, et quod in nostris non erat meritis, ex suis suppleret, et sicut sanctitate singularis extitit, singularis fieret utilitate in aliorum etiam salute. Alioquin quid magnum sanctitas ejus promeretur, si suae tantum salvationi non alienae sufficeret? Nunquid Adam obediendo se ipsum salvasset, quod unusquisque etiam sanctorum per gratiam Dei obtinet? Multo plus aliquid in illo singulari justo divina gratia operari debuit. Non sunt etiam copiosae potentis divitiae, quae alios ditare non sufficiunt.*

tragen würde, sondern seine Behauptung ist nur, Christus sey, vermöge seiner moralischen Vollkommenheit, in einem solchen Verhältniß zur Gerechtigkeit Gottes gestanden, daß alles, was er von Gott erbat, auch einen innern Rechtsanspruch auf die Gewährung hatte. Das Vermittelnde der Erlösung und Versöhnung ist die Fürbitte Christi, diese Fürbitte wäre ohne Kraft und Erfolg gewesen, wenn Christus nicht der absolut Gerechte, der dem Geseze Gottes vollkommen Entsprechende gewesen wäre. Dieß kann aber nur so verstanden werden, daß, wenn auch die Sündenvergebung und die Versöhnung des Menschen mit Gott nur ein freier Act der göttlichen Gnade seyn kann, sie doch zugleich auf eine Weise vermittelt werden muß, bei welcher die Angemessenheit des menschlichen Verhaltens zur Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, als absolute Forderung, sich geltend macht, d. h. sie kann nur durch einen gottmenschlichen Erlöser vermittelt werden, in welchem sich die dem göttlichen Gesez angemessene absolute Heiligkeit und Gerechtigkeit darstellt. Hätte also Gott nicht in Einem wenigstens, dem für diesen Zweck menschgewordenen Sohn, die absolute Erfüllung des Gesezes angeschaut, so wäre ein dem Werke der Erlösung entgegenstehendes Misverhältniß der göttlichen Gerechtigkeit zur göttlichen Gnade gewesen. Hiemit wäre das auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit sich beziehende Moment der Erlösung und Versöhnung sehr bestimmt anerkannt, allein Abälard selbst hat es doch mehr nur angedeutet, als näher entwickelt, und es kann daher auch in dem ganzen Zusammenhang seiner Theorie nur in einer untergeordneten Beziehung zu jenem andern Moment stehen, welches das Hauptgewicht auf die Liebe legt, welche, wie sie allein durch Christus, als Erlöser, geweckt werden kann, so auch allein dem Menschen die ihn für die Sündenvergebung empfänglich machende sittliche Disposition gibt [1].

---

1) Ganz unrichtig hat F. Ch. Schlosser: Abälard und Dulcin.

Wie an mehreren andern Lehren des kirchlichen Systems, so stellt sich uns auch an der Lehre von der Erlösung der

---

Gotha 1807. S. 171. die Abälard'sche Lehre von der Erlösung aufgefaßt. Schon dieß ist unrichtig, daß Abälard nur nach der Lehre des Apostels Paulus die Aneignung des Verdienstes Christi, als die Bedingung, unter welcher die Gnade dem abgefallenen Menschen versprochen werde, betrachtet wissen wolle. In der That lasse sich, wird weiter behauptet, die Lehre des Apostels mit Abälards System nicht vereinigen, und es lasse sich keine in sein System passende Antwort auf die Zweifel gegen die Satisfactionslehre geben. Seine Beantwortung der Frage, wie der Tod Jesu die Bedingung der Begnadigung des Sünders sey, sey daher auch natürlich durchaus nicht gemacht, um jene Lehre Pauli zu rechtfertigen, sondern zeige sich leicht als gezwungen, wie die von Abälard aufgeworfenen Zweifel beweisen. Auf alle diese Einwürfe antworte Abälard durchaus nichts, und lasse also unbestimmt, ob er darauf antworten könne, oder ob er die Einwürfe für unauflöslich halte, und sie nur, um den Vorwurf der Ketzerei zu entgehen, als Fragen stelle. Das letztere scheine das wahrscheinlichste, weil seine Lehre von dem Zweck Jesu auf Erden sich mit einer Satisfactionslehre nicht vertrage. Mit welchem Recht nimmt aber Schlosser an, daß die paulinische Lehre vom Tode Jesu eine Satisfactionslehre, wie die Anselm'sche, ist? Die obige Entwicklung zeigt klar, wie alle von Abälard aufgeworfenen Fragen, die keineswegs als Einwürfe gegen eine schon geltende Satisfactionslehre zu nehmen sind, durch seine Erlösungstheorie von selbst gelöst sind. Nur wenn man von der paulinischen Lehre selbst eine unrichtige Vorstellung hat, kann man die Abälard'sche in so großem Widerspruch mit ihr finden. Wenn aber doch, wie Schlosser selbst sagt S. 174., nach Abälard Erweckung von Liebe und Hoffnung der einzige Zweck des Todes Jesu, und dieser Tod die einzige Bedingung zur Seligkeit war, weil ohne diese Gesinnung keine Tugend gedacht werden kann, sondern jede Tugend nur Klugheit ist, so fehlt, um dieß als paulinisch anerkennen zu

Conflikt dar, in welchen das als neuerungssüchtiger Rationalismus erscheinende dialektisch-spekulative Streben eines Abälard mit der traditionellen kirchlichen Orthodoxie kam, wie dieselbe insbesondere durch Bernhard von Clairvaux, den bekannten Gegner Abälards, repräsentirt wurde. Unter den Irrlehren, wegen welcher Bernhard als Ankläger Abälards an den Papst sich wandte [1]), war eine der wichtigeren die Behauptung Abälards, daß der Teufel keine Gewalt über den Menschen und kein Recht auf ihn gehabt habe. Es schien ihm dieß eine höchst gefährliche Abweichung von der hergebrachten Lehre zu seyn, über welche doch, wie Abälard selbst anerkennen müsse, alle früheren Lehrer ganz einstimmig seyen, und er konnte es sich nicht anders denken, als daß das Werk der Erlösung alle Realität verlieren müsse, wenn man nicht in demselben die Ueberwindung einer den Menschen äusserlich gefangen haltenden feindlichen Gewalt voraussetze [2]). Aber

müssen, nur der Glaube. Den Glauben aber hat Abälard keineswegs ausgeschlossen. *Ex fide*, sagt Abälard zu Röm. 3, 22. *quam de Christo habemus, caritas in nobis est propagata, quia per hoc, quod tenemus, Deum in Christo nostram naturam sibi unisse, et in ipso patiendo summam illam caritatem nobis exhibuisse, de qua ipse ait: majorem hac dilectionem nemo habet, tam ipsi, quam proximo propter ipsum insolubili amoris nexu cohaeremus — justitiâ, dico, habitâ supra omnes fideles, i. e. in superiori eorum parte, i. e. anima, ubi tantum dilectio esse potest, non exhibitione operum exteriorum.* Man vgl. auch Neander: Der heil. Bernhard und sein Zeitalter 1813. S. 148. f. wo jedoch die Lehre Abälards über die Erlösung gleichfalls nicht genau dargestellt ist.

1) Vgl. Epist. CXC., *seu tractatus contra quaedam capitula errorum Abaelardi ad Innocentium II. Pontificem* (vom J. 1140). In der Mabillon'schen Ausgabe der Werke Bernhards Paris 1719. Vol. I. S. 650. f.

2) C. 5.: *Mysterium nostrae redemtionis sicut in libro quo-*

auch Bernhard wagte es nicht, die Gewalt, welche der Teufel über den Menschen ausübte, eine schlechthin gerechte zu nennen, da dem Teufel kein gerechter Wille beigelegt werden könne, soweit sie gerecht war, sey sie es daher, behauptete er, nur durch die Zulassung Gottes gewesen. Die Erlösung des Menschen sey ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit, aber auch die göttliche Gerechtigkeit habe sich darin geoffenbart, indem auch dieß als ein Beweis der göttlichen Barmherzigkeit anzusehen sey, daß Gott den Teufel mehr nach seiner Gerechtigkeit, als nach seiner Macht behandelt habe. Der Mensch für sich, als Sklave der Sünde, habe nichts thun können, die verlorene Gerechtigkeit wieder zu gewinnen, deßwegen sey ihm, da er selbst keine Gerechtigkeit hatte, eine

dam sententiarum ipsius (man vgl. über diese Schrift Gieseler in den theol. Stud. u. Krit. 1837. S. 366. f.) *et item in quadam ejus expositione epistolae ad Romanos legi, temerarius scrutator majestatis, aggrediens in ipso statim suae disputationis exordio, ecclesiasticorum doctorum unam omnium de hac re dicit esse sententiam et ipsam ponit ac spernit, et gloriatur se habere meliorem, non veritus contra praeceptum Sapientis transgredi terminos antiquos, quos posuerunt Patres nostri. — Sciendum est, ait, quod omnes doctores nostri post Apostolos in hoc conveniunt, quod diabolus* etc. *sed ut nobis videtur, ait, nec diabolus unquam* etc. — *Quid in his verbis intolerabilius judicem, blasphemiam an arrogantiam? quid damnabilius temeritatem an impietatem? An non justius os loquens talia fustibus tunderetur, quam rationibus refelleretur? — Omnes, inquit, sic, sed non ego sic. Quid ergo tu? — Dic tamen, dic quidquid illud est, quod tibi videtur, et nulli alteri. An quod filius Dei non, ut hominem liberaret, hominem induit? — Quod minime negares et tu, si non esses sub manu inimici. Non potes gratias agere cum redemtis, si redemtus non es. Nam si redemtus esses, redemtorem agnosceres, et non negares redemtionem. Nec quaerit redimi, qui se nescit captivum.*

fremde zu Theil geworden. Hiemit schließt sich Bernhard ganz an die Vorstellung Augustins und Gregors des Gr. an, hebt aber zugleich noch besonders hervor, daß Christus als das Haupt für die Glieder genug gethan habe [1]). So-

---

1) *Discat ergo, diabolum non solum potestatem, sed et justam habuisse in hominem, ut consequenter et hoc videat, venisse utique in carne Dei filium propter liberandos homines. Ceterum etsi justam dicimus diaboli potestatem, non tamen et voluntatem. Unde non diabolus, qui invasit, non homo, qui meruit, sed justus dominus, qui exposuit. Non enim a potestate sed a voluntate justus injustusve quis dicitur. Hoc ergo diaboli quoddam in hominem jus, etsi non jure acquisitum, sed nequiter usurpatum, juste tamen permissum. Sic itaque homo juste captivus tenebatur, ut tamen nec in homine nec in diabolo illa esset justitia, sed in Deo. Juste igitur homo addictus, sed misericorditer liberatus, sic tamen misericorditer, ut non defuerit justitia quaedam et in ipsa liberatione, quoniam hoc quoque fuit de misericordia liberantis, ut (quod congruebat remediis liberandi) justitia magis contra invasorem, quam potentia uteretur. Quid namque ex se agere poterat, ut semel amissam justitiam recuperaret, homo servus peccati, vinctus diaboli? Assignata est ei proinde aliena, qui caruit sua, et ipsa sic est. Venit princeps hujus mundi, et in salvatore non invenit quicquam, et cum nihilo minus innocenti manus injecit, justissime, quos tenebat, amisit, quando is, qui morti nihil debebat, accepta mortis injuria, jure illum, qui obnoxius erat, et mortis debito, et diaboli solvit dominio. Qua enim justitia id secundo homo exigeretur? Homo siquidem, qui debuit, homo qui solvit. Nam si unus, inquit* (2 Kor. 5, 14.) *pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, ut videlicet satisfactio unius omnibus imputetur, sicut omnium peccata unus ille portavit, nec alter jam inveniatur, qui forefecit* (i. e. peccavit), *alter, qui satisfecit, quia*

sehr aber Bernhard hierin, was die Gewalt des Teufels betrifft, eine Vorstellung festzuhalten suchte, über welche das Bewußtseyn der Zeit nicht blos in einem Abälard, sondern auch in in einem Anselm hinauszugehen anfing, so beachtenswerth ist auf der andern Seite, wie er auf den nothwendigen Zusammenhang hinwies, in welcher die Lehre von der Erlösung mit der Lehre von der Sünde stehe. Je leichter man das Werk der Erlösung geschehen läßt, je weniger daher auch das Hauptmoment in die genugthuende Bedeutung des Todes gelegt wird, desto geringer ist auch die Vorstellung von dem Zustande der Sündhaftigkeit, aus welchem die Menschen erlöst werden sollen. In der Anselm'schen Theorie steht die objective Unendlichkeit der Schuld in dem angemessenen Verhältniß zu der objectiven Unendlichkeit der Genugthuung. Abälard dagegen konnte die Sündenvergebung auch deßwegen um so mehr als einen Akt der freien Gnade Gottes betrachten, weil er, ohne eine Erbsünde anzuerkennen, den Begriff der Sünde nur auf die actuelle Sünde beschränkte. Wie nahe lag dann aber auch, das ganze Werk der Erlösung durch Christus nur auf den pelagianischen Begriff der Gnade zurückzuführen? Dieß ist es, was Bernhard in der Lehre Abälards schon deßwegen voraussetzen zu müssen glaubte, weil er neben der in dem Tode Christi sich erweisenden Liebe besonders auch seine Lehre und sein Beispiel hervorhob. Da er nun auf der einen Seite weder dem pelagianischen Begriff Abälards von der Sünde beistimmen konnte, noch auf der andern, wie es scheint, den Anselm'schen von der mit der Sünde verbundenen objectiven Unendlichkeit der Schuld ihm entgegenzusetzen wagte, so war es für ihn Bedürfniß, der Macht, welche die Sünde über den Menschen ausübt, durch die Idee des den Menschen gefangen haltenden Teufels ein

---

caput et corpus unus est Christus. Satisfecit ergo caput pro membris, Christus pro visceribus suis.

besonderes Gewicht zu geben. So behauptete diese Vorstellung, als mythisches Bild von der Macht der Sünde, und der Unfähigkeit des Menschen sich selbst zu erlösen, obgleich zwischen Bild und Sache noch nicht unterschieden wurde, noch immer ihre Bedeutung für das religiöse Bewußtseyn [1]).

---

1) A. a. O. c. 8. und 9.: *Salus — non sicut iste sapit et scribit, sola caritatis ostensio. Sic enim concludit tot calumnias et invectiones suas, quas in Deum tam impie quam imperite evomuit, ut dicat: Totum esse, quod Deus in carne apparuit, nostram de verbo et exemplo ipsius institutionem, sive, ut postmodum dicit, instructionem, totum, quod passus et mortuus est, suae erga nos caritatis ostensionem vel commendationem. Ceterum quid prodest, quod nos instituit, si non restituit? Aut numquid frustra instruimur, si non prius destruatur in nobis corpus peccati, ut ultra non serviamus peccato? Si omne, quod profuit Christus, in sola fuit ostensione virtutum, restat, ut dicatur, quod Adam quoque ex sola peccati ostensione nocuerit, si quidem pro qualitate vulneris allata est medicina. — Si vita, quam dat Christus, non est alia, quam institutio ejus, nec mors utique quam dedit Adam, alia erit similiter, quam institutio ejus, ut ille quidem ad peccatum exemplo suo, hic vero exemplo et verbo ad bene vivendum, et se diligendum homines informarent. Aut si christianae fidei et non haeresi Pelagianae acquiescentes generatione, non institutione, traductum in nos confitemur Adae peccatum, et per peccatum mortem, fateamur necesse est, et a Christo nobis non institutione, sed regeneratione restitutam justitiam et per justitiam vitam. — Et si ita est, quomodo is dicit: consilium et causam incarnationis fuisse, ut mundum luce suae sapientiae illuminaret, et ad amorem suum accenderet?* (Diese letztern Worte finden sich in der genannten Schrift Abälards wenigstens nicht wörtlich.) *Ubi ergo redemptio? A Christo nempe, ut fateri dignatur, illuminatio et provocatio ad amorem, redemptio et liberatio a quo? — Et quidem tria quaedam praecipua in*

Gleichwohl schloß sich gerade der von Bernhard von Clairvaux wegen der Reinheit seiner Lehre gerühmte Robert Pulleyn [1]) ganz an die Polemik Abälard's gegen diese Vorstellung an. Der Erlöser habe, lehrte Pulleyn, leiden wollen, theils weil solches unserer Erlösung wegen nothwendig war, ob er uns gleich auch auf eine andere Weise hätte erlösen können, theils um uns ein Beispiel zu geben, wie wir die Leiden dieses Lebens mit Standhaftigkeit und Geduld ertragen sollen, damit wir uns nicht fürchten, um unsers Heils willen alles das zu erdulden, was er für andere und zu ihrem Besten erduldet hatte. Ein Lösegeld habe Christus für

---

hoc opere nostrae salutis intueor: formam humilitatis, in qua Deus semetipsum exinanivit: caritatis mensuram, quam usque ad mortem et mortem carnis extendit, redemptionis sacramentum, quo ipsam mortem, quam pertulit, sustinuit. Horum duo priora sine ultimo sic sunt, ac si super inane pingas. Uebrigens bekannte Abälard, wie er ja auch schon nach dem Obigen die von dem Teufel auf den Menschen ausgeübte Gewalt nicht schlechthin läugnete, in der *Apologia* oder *Confessio*, durch welche er sich gegen seine Ankläger rechtfertigte (Opp. S. 330.): *solum filium Dei incarnatum profiteor, ut nos a servitute peccati et a jugo diaboli liberaret, et supernae aditum vitae morte sua nobis reseraret.*

1) In den Sententiarum libri VIII. Vgl. den Auszug Cramers in der Fortsetzung der Bossuet'schen Einleitung in die Gesch. der Welt und der Rel. Th. VI. S. 490. f. *Quid peccavi*, schreibt Bernhard Ep. 205. im J. 1141. an den Bischof von Rochester, *si monui, Magistrum Robertum Pullum aliquantum tempus facere Parisius, ob sanam doctrinam, quae apud illum esse dignoscitur.* Welche Rolle übrigens auch Robert den Teufel in dem Werke der Erlösung spielen ließ, beweist die eigene Vorstellung, der Traum der Gattinn des Pilatus sey ein Versuch des Teufels gewesen, das Leiden und den Tod Jesu zu verhindern.

uns, die wir vom Satan gefangen gehalten wurden, zwar bezahlt, aber nicht, wie von einigen ältern Lehrern geträumt worden sey, und noch von einigen geträumt werde, dem Teufel, damit er gleichsam kein Recht hätte, sich zu beklagen, daß ihm seine Gefangenen widerrechtlich entrissen worden seyen, denn er habe kein Recht gehabt, uns in seiner tyrannischen Gewalt zu halten. Dieß habe Christus nicht thun können, weil er Gott war. Die Bezahlung eines solchen Lösegelds an den Teufel, welcher dasselbe nicht angenommen haben würde, würde eine Abgötterei gewesen seyn. Hieraus folgerte Pulleyn, wie früher Gregor von Nazianz, daß Christus nur Gott ein Lösegeld für uns bezahlt, und ihm sein Opfer dargebracht habe, wofür er dann, wegen des göttlichen Wohlgefallens an demselben die Menschen aus ihrer Gefangenschaft erlöst, und ihren Widersacher, den Teufel, gedemüthigt habe.

Abälard bildet, wie auch die Polemik Bernhards zeigt, unter den oben genannten drei Scholastikern, den unmittelbarsten Gegensatz gegen Anselm. Beide repräsentiren überhaupt auch in der Lehre von der Erlösung und Versöhnung Ansichten, deren Gegensatz sich durch die ganze Entwicklung des christlichen Dogma's hindurchzieht. Hugo von St. Victor und Peter der Lombarde stehen zwar mit Abälard auf der Anselm entgegengesetzten Seite, sie neigen sich aber doch zugleich wieder zu der von Abälard bestrittenen Lehrweise hin, so daß sie überhaupt zwischen Anselm und Abälard vermittelnd stehen.

Am meisten fällt dieß bei Hugo von St. Victor in die Augen, in dessen Darstellung der Lehre von der Erlösung sich drei verschiedene Elemente unterscheiden lassen. Er zieht mit Bernhard und den ältern Kirchenlehrern vor allem das Verhältniß in Betracht, in welchem die Erlösung zum Teufel steht. Der Teufel, sagt er, hatte Gott beleidigt, weil er den Menschen, seinen Knecht, verführte, der Mensch Gott, weil er sich verführen ließ, der Teufel den Menschen, weil er ihn

täuschte. Der Teufel hält den Menschen in seiner Gewalt, in Beziehung auf Gott mit Unrecht, in Beziehung auf den Menschen, theils mit Recht, weil dieser sich nicht nothwendig verführen lassen mußte, theils mit Unrecht, weil der Teufel ihn hinterging. Hier greift nun aber schon die Anselmsche Satisfactionstheorie ein. Da nämlich der Mensch aus der Gewalt des Teufels sich selbst nicht befreien konnte, so mußte Gott sich seiner annehmen, gleichsam als **patronus** seine Sache gegen den Teufel führen. Gott war aber auf den Menschen selbst erzürnt, mußte folglich erst versöhnt werden. Dieß konnte nur dadurch geschehen, daß der Mensch Gott als Schadenersatz für den Abfall eine vollkommene Gerechtigkeit darbrachte, und als Genugthuung für die ihm bewiesene Verachtung eine derselben adäquate Strafe litt. Beides konnte wiederum der Mensch in seinem Unvermögen und in seiner unendlichen Verschuldung nicht selbst. Gott mußte es also thun, und da es doch immer nur vom Menschen ausgehen konnte, so mußte Gott selbst Mensch werden. So ist denn in der Geburt Christi der vollkommen gerechte Mensch, von Gott selbst der Menschheit aus Gnaden geschenkt, Gott dargebracht worden, und in seinem Leiden und Tode ihm für die Schuld der Menschen die adäquate Genugthuung geschehen, und der dadurch versöhnte Gott kann nun erst die Sache der Menschen gegen den Teufel führen, ihn aus dessen Gewalt befreien wollen [1]). Die Berücksichtigung der Anselm-

1) De sacram. c. 4.: *Dedit Deus gratis homini, quod homo ex debito Deo redderet. Dedit igitur homini hominem, quem homo pro homine redderet, qui ut digna recompensatio fieret, priori non solum aequalis, sed major esset. Ut ergo pro homine redderetur homo major homine, factus est Deus homo pro homine. — Christus ergo nascendo debitum hominis patri solvit, et moriendo reatum hominis expiavit, ut cum ipse pro homine mortem, quam non debebat, sustineret, juste homo*

schen Theorie läßt sich hier nicht verkennen. Von der Anselm'schen Seite neigt sich nun aber Hugo auch wieder zur Abälardschen hinüber. Wir bekennen dabei, sagt er, in Wahrheit, daß Gott die Erlösung des Menschengeschlechts auch auf andere Weise hätte bewerkstelligen können, wenn er gewollt hätte, daß aber gerade diese unserer Schwachheit die angemessenste war. Gott ward Mensch, nahm für den Menschen die menschliche Sterblichkeit an, um ihn zur Hoffnung seiner Unsterblichkeit zurückzuführen, so daß der Mensch nun nicht mehr zweifeln durfte, zur Seligkeit dessen aufsteigen zu können, der zu ihm und zu seiner Unseligkeit herabgestiegen war, und die durch Gott verklärte Menschheit den Menschen ein Beispiel ihrer einstigen Verklärung wäre, daß sie in dem, der gelitten hatte, sähen, was sie ihm wieder zu erweisen schuldig wären, in dem Verherrlichten aber erwägten, was sie von ihm zu hoffen hätten, daß er selbst wäre der Weg im Beispiel, die Wahrheit in der Verheißung und das Leben in der Belohnung [1]).

Wie schon Hugo von St. Victor der ältern Vorstellung treuer blieb, als Anselm und Abälard, so scheint dieß noch mehr bei Peter dem Lombarden der Fall zu seyn, bei welchem uns ja, wie schon gezeigt worden ist, sogar die alte

---

propter ipsum mortem, quam debebat, evaderet, et jam locum calumniandi diabolus non inveniret, quia et ipse homini dominari non debuit, et homo liberari dignus fuit.

1) A. a. O. Cap. 10.: *Ut in Deo humanitas glorificata exemplum esset glorificationis hominibus; ut in eo, qui passus est, videant, quid ei retribuere debeant, in eo autem, qui glorificatus est, considerent, quid ab eo debeant exspectare; ut et ipse sit via in exemplo, et veritas in promisso, et vita in praemio.* — Vgl. A. Liebner: Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit. 1832. S. 417. f.

Scene von der Ueberlistung des Teufels wieder begegnet. Wie hätte sie auch bei ihm fehlen können, wenn er doch als der Vater der Sentenzen die Aufgabe hatte, alle in der Kirche geltend gewordenen Lehrmeinungen in seinem Werke zusammenzustellen? Allein näher betrachtet steht doch der Lombarde weit mehr auf der Seite Abälards als Hugo. Es gibt unter den auf Abälard folgenden Scholastikern kaum einen andern, welcher das psychologisch sittliche Moment des Todes Christi so sehr hervorhob, wie Peter der Lombarde. Wie Abälard sieht auch er in dem Tode das Unterpfand der höchsten Liebe Gottes gegen die Sünder, das uns zur Liebe Gottes erwecken muß. Die rechtfertigende und versöhnende Kraft des Todes Christi besteht daher darin, daß er eine Liebe in in uns weckt, die uns von der Sünde befreit. Die Liebe Gottes selbst aber gegen die Menschen ist eine völlig freie, die zu ihrer Wiederherstellung nicht erst eines genugthuenden Aktes bedarf, da Gott nie aufhörte, die Menschen auch als Sünder zu lieben. Versöhner und Mittler ist daher Christus, nur sofern er das auf der Seite der Menschen stattfindende Hinderniß eines gottgefälligen Verhältnisses hinwegräumt, die Sünde, die den Menschen zu einem Feind Gottes macht [1]). Dieses Moment, die Befreiung von der Sün-

1) Sent. Lib. III. Dist. 19. A.: *Nunc ergo quaeramus, quomodo per mortem ipsius a diabolo et a peccato et a poena redempti sumus A diabolo ergo et a peccato per Christi mortem liberati sumus, quia, ut ait apostolus, in sanguine ipsius justificati sumus, et in eo, quod sumus justificati, id est, a peccatis soluti, a diabolo sumus liberati, qui nos vinculis peccatorum tenebat. Sed quomodo a peccatis per ejus mortem soluti sumus? Quia per ejus mortem, ut ait apostolus, commendatur nobis caritas Dei, id est, apparet eximia et commendabilis caritas Dei erga nos in hoc, quod filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibita autem*

de, ist bei Peter, dem Lombarden, sosehr das Ueberwiegende, daß man beinahe glauben möchte, er wolle das von demsel-

---

tantae erga nos dilectionis arrha et nos movemur, accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit, et per hoc justificamur, id est, soluti a peccatis, justi efficimur. Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus nostris. Dicimur quoque et aliter per mortem Christi justificari, quia per fidem mortis ejus a peccatis mundamur. — Si ergo rectae fidei intuitu in illum respicimus, qui pro nobis pependit in ligno, a vinculis diaboli solvimur, id est, a peccatis. — F. *Reconciliati sumus Deo, ut ait apostolus, per mortem Christi. Quod non sic intelligendum est, quasi nos ei sic reconciliaverit Christus, ut inciperet amare, quos oderat, sicut reconciliatur inimicus inimico, ut deinde sint amici, qui ante se oderant, sed jam nos diligenti Deo reconciliati sumus. Non enim ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem filii, nos coepit diligere, sed ante mundum, priusquam nos aliquid essemus. Quomodo ergo nos diligenti Deo sumus reconciliati? Propter peccatum cum eo habebamus inimicitias, qui habebat erga nos caritatem, etiam cum inimicitias exercebamus adversus eum, operando iniquitatem. Ita ergo inimici eramus Deo, sicut justitiae sunt inimica peccata, et ideo dimissis peccatis tales inimicitiae finiuntur et reconciliantur justo, quos ipse justificat. Christus ergo dicitur mediator eo, quod medius inter Deum et homines ipsos reconciliat Deo. Reconciliat autem, dum offendicula hominum tollit ab oculis Dei, id est, dum peccata debet, quibus Deus offendebatur, et nos inimici ejus eramus.* Warum ist aber nur der Sohn der Mittler, nicht auch der Vater und Geist? *Reconciliavit nos tota trinitas virtutis usu, scilicet dum peccata delet, sed filius solus impletione obedientiae, in quo patrata sunt secundum humanam naturam ea, per quae credentes et imitantes justificantur.* Daher ist Christus Mittler ganz besonders

den ausdrücklich unterschiedene und vorangestellte, die Befreiung vom Teufel, darauf zurückführen, indem er mit besonderem Nachdruck hervorhebt, wir seyen vom Teufel befreit, sofern wir von der Sünde befreit sind, die Bande, mit welcher uns der Teufel gefangen halte, seyen die Bande der Sünde, Christus habe als der Stärkere den Starken in seinem Hause dadurch gebunden, daß er unsere Herzen, in welchen er wohnte, für sich gewann und die Macht der Sünde brach. Die Macht, die der Teufel über die Menschen ausübt, ist demnach nichts anders, als die Macht der Sünde, was uns von dieser befreit, befreit uns auch von jener, die durch den Tod Christi in unsern Herzen entzündete Liebe [1]). Ohne Zweifel

nach seiner menschlichen Natur. G.: *Ipse veniens prius in se humana sociavit divinis, per utriusque naturae conjunctionem in una persona. Deinde omnes fideles per mortem reconciliavit Deo, dum sanati sunt ab impietate, quicunque humilitatem Christi credendo dilexerunt, et diligendo imitati sunt.*

1) A. a. O. A.: *Licet nos tentet (diabolus) post Christi mortem, quibus modis ante tentabat, non tamen vincere potest, sicut ante vincebat. Nam Petrus, qui ante Christi mortem voce ancillae territus negavit, post mortem ante reges et praesides ductus non cessit. Quare? Quia fortior, id est, Christus veniens in domum fortis, id est, in corda nostra, ubi diabolus habitabat, alligavit fortem, id est, a seductione compescuit fidelium, ut tentationem, quae ei adhuc permittitur, non sequatur seductio. Itaque in Christi sanguine, qui solvit, quae non rapuit, redempti sumus a peccato, et per hoc a diabolo. — Non enim tenebat nos, nisi vinculis peccatorum nostrorum, istae erant catenae captivorum. Venit ille, alligavit fortem vinculis passionis suae, intravit in domum ejus, id est, in corda eorum, ubi ipse habitabat, et vasa ejus, scilicet nos, eripuit, quae ille impleverat amaritudine sua. Deus autem noster vasa ejus eripiens et sua faciens, fudit amaritudinem, et imple-*

darf dieß im Sinne Peter's nicht so genommen werden, wie wenn die Befreiung von der Macht des Teufels nur der uneigentliche Ausdruck für die Befreiung von der Macht der Sünde wäre, bemerkenswerth bleibt aber doch dabei immer dieß, wie das Aeußere dem Innern untergeordnet, und in der Vorstellung des Teufels selbst die Macht der Sünde als Hauptmoment festgehalten wird. Von der Befreiung von der Macht des Teufels und der Sünde unterscheidet Peter als drittes Moment die Befreiung von der Strafe, oder vielmehr von der Schuld [1]), nach der richtigen Voraussetzung, daß wenn auch der Mensch nicht mehr, wie bisher sündigt, doch dadurch die Schuld der früher begangenen Sünden noch nicht aufgehoben ist. Hier hätte nun der Anselm'sche Satisfactionsbegriff seine Stelle finden können. Allein die Idee der freien Gnade und Liebe Gottes war bei Peter, dem Lombarden, so sehr die vorherrschende, daß er auch in Beziehung auf die Strafe oder Schuld bei der zwar einfachen, aber auch unbestimmten Vorstellung stehen blieb, Christus habe die Strafe unserer Sünden an seinem Leibe getragen, und durch seine Strafe am Kreuze bewirkt, daß alle zeitlichen Strafen den Bekehrten in der Taufe ganz erlassen, und nach der Taufe

---

vit dulcedine, per mortem suam a peccatis redimens, et adoptionem gloriae filiorum largiens.

1) A.: *Ita a diabolo liberamur, ut nec post hanc vitam in nobis inveniat, quod puniat. Morte quippe sua uno verissimo sacrificio, quidquid culparum erat, unde nos diabolus ad luenda supplicia detinebat, Christus extinxit, ut in hac vita tentando nobis non praevaleat. — Fuso enim sanguine sine culpa omnium culparum chirographa deleta sunt, quibus debitores, qui in eum credunt, a diabolo ante tenebantur.* — C. *Redempti sumus ex parte, non ex toto, a culpa non a poena, nec omnino a culpa: non enim ab ea sic redempti sumus, ut non sit, sed ut non dominetur.*

bei der Buße vermindert werden [1]). Warum die Vollziehung dieser Strafe nöthig war, wenn doch Gott nach seiner freien auch gegen den Sünder nicht aufhörenden Liebe die Sünden vergeben konnte, wird nicht erklärt, daß aber der Erlöser nur der Gottmensch seyn konnte, gleichwohl behauptet, weil er als bloßer Mensch nicht frei von der Sünde gewesen wäre, und ohne frei von der Sünde zu seyn, auch den Teufel nicht hätte überwinden können, ohne die Ueberwindung des Teufels aber die Befreiung von der Sünde sowohl, als der Schuld oder Strafe der Sünde nicht möglich war. Auf den Teufel wird daher zwar das Werk der Erlösung im Sinne der ältern Vorstellung in letzter Beziehung zurückgeführt, die Vorstellung des Teufels selbst aber ist, wenn wir die ältere Lehrweise vergleichen, durch das von Peter besonders hervorgehobene sittliche Moment so geläutert, daß sie, so wenig dieß auch Peter bezweckte, im Grunde nur der bildliche Ausdruck für die Macht der Sünde, und die mit der Sünde verbundene Schuld wird. Daher ist auch von einem dem Teufel gegebenen Lösegeld nirgends die Rede, sondern vielmehr von einem Opfer, obgleich auch über den Zusammenhang der Opferidee mit der ganzen Theorie nichts bestimmt wird, außer sofern darauf besonders Gewicht gelegt wird, daß Christus, nur weil er alle Gerechtigkeit in sich erfüllte, und die vollkommenste Erniedrigung in sich darstellte, allein im Stande gewesen sey, das zu unserer Versöhnung zureichende Opfer darzubringen [2]). Aber auch dieß führt nur auf die Abälard-

---

1) D.: *Non enim sufficeret illa poena, qua poenitentes ligat ecclesia, nisi poena Christi cooperaretur, qui pro nobis solvit.*

2) Dist. 18. E.: *Decreverat Deus — hominem ad Dei contemplationem non admitti, nisi in uno homine tanta existeret humilitas, quae omnibus suis proficere posset, sicut in primo homine tanta fuit superbia, quae omni-*

sche Idee zurück, daß Gott ohne in dem Menschen Christus die vollkommenste Gerechtigkeit anzuschauen, die Sünden der Menschen nicht hätte vergeben können.

Drittes Kapitel.

Bonaventura, Thomas von Aquinum, Duns Scotus. — Joh. Wikliff und Joh. Wessel.

Mit Petrus Lombardus beginnt die Periode der systematisirenden Scholastik und des unendlichen Commentirens über die Sentenzen des Magister. Es ist zugleich die Periode, in welcher nun erst das Fragen und Antworten, das Gegenüberstellen von Thesen und Antithesen, Gründen und Gegengründen, die Zerspaltung und Zersplitterung des Inhalts des Dogma's ohne Ziel und Maas in's Unendliche fortging. Die freie Bewegung, welche Scholastiker, wie Anselm und Abälard, auf diejenigen Puncte führte, die für sie das größte speculative Interesse hatten, ging nun in den

---

bus suis nocuit. Non est autem inventus inter homines aliquis, quo id posset impleri, nisi leo de tribu Juda, qui aperuit librum et solvit signacula ejus, implendo in se omnem justitiam, id est consummatissimam humilitatem, qua major esse non potest. Nam omnes alii homines debitores erant, et vix unicuique sua virtus sufficiebat et humilitas. Nullus ergo eorum hostiam poterat offerre sufficientem reconciliationi nostrae. Sed Christus homo sufficiens et perfecta fuit hostia. — Quod non ita est intelligendum, quasi non alio modo salvare nos potuerit, quam per mortem suam, sed quia per aliam hostiam non potuit nobis aperiri regni aditus, nisi per mortem unigeniti, cujus tanta fuit humilitas et patientia, ut ejus merito pateret credentibus in eum aditus regni.

Formalismus einer systematischen Tendenz über, die auf das Einzelne immer nur im Zusammenhang des Ganzen kommen zu können glaubte, aber doch nicht kräftig und schöpferisch genug war, um ein ganzes System mit der Einheit der Idee zu durchdringen. In der Geschichte unsers Dogma's wenigstens fällt unstreitig die größere Productivität in die Peter, dem Lombarden, vorangehende Periode, was die auf ihn folgende darbietet, ist mehr nur eine Verarbeitung und weitere Entwicklung der zuvor schon aufgestellten Ideen, die jedoch von selbst dahin führte, die Hauptmomente, um welche es sich seit der Anselm'schen Satisfactionstheorie handelte, in einem bestimmtern Gegensaz einander gegenüberzustellen. Da unter den hieher gehörenden Scholastikern, den großen Systematikern, bei Alexander von Hales und Albert dem Großen [1],

---

1) Um jedoch auch diese beiden Scholastiker nicht ganz zu übergehen, mag hier über sie zur Vergleichung mit den übrigen Folgendes bemerkt werden: Alexander von Hales kommt in seiner Summa Pars III. Quaestio 1. membrum 4. auf die hieher gehörende Hauptfrage: *An humana natura possit reparari sine satisfactione peccati, per quod lapsa est?* und gibt darauf mit genauer Rücksicht auf Anselm die Antwort: *Cum dicitur: Deus non potest reparare humanam naturam sine satisfactione, notandum salvo meliori judicio secundum beatum Anselmum, quod duobus modis est considerare divinam potentiam, absolute vel cum ordine. Considerando divinam potentiam absolute, cogitamus quandam virtutem infinitam, et secundum hunc modum non est determinare divinam potentiam, et conceditur, quod hoc modo potest reparare humanam naturam sine peccati satisfactione. Sed considerando ipsam cum ordine sic eam consideramus in ordine justitiae et misericordiae, et hoc modo conceditur, quod nihil potest facere, nisi cum misericordia et justitia. — Quum ergo quaeritur, utrum Deus de justitia possit dimittere peccatum impunitum, potest referri posse de justitia ad principale*

nichts sich findet, was nicht von den folgenden genauer und in besserer Form ausgeführt wäre, Thomas von Aquinum

---

signatum, quod est divina essentia, et tunc idem est posse de justitia quod posse de potentia: hoc modo potest. Si autem referatur ad connotatum, dicit Anselmus, quod tunc posse de justitia est posse secundum congruentiam meritorum, et hoc modo dicit idem Anselmus: non potest Deus peccatum impunitum sine satisfactione dimittere, nec peccator ad beatitudinem, qualem habiturus erat ante peccatum, poterit pervenire. Der Mensch für sich kann nicht genug thun *sine gratiae dono* (membr. 5.), aber auch keine bloße Creatur vermag dieß (membr. 6.): *Cum bonitas creaturae finita sit, patet, quod nulla creatura pura posset humanae naturae restituere illud, a quo deordinata est per peccatum* (als *rea infiniti mali) — non potest recompensare humanae naturae bonitatem infinitam. Jam igitur habemus, quod per Deum fieri deberet reparatio, non per aliquam creaturam puram.* Nun geht Alexander membr. 7. in die Anselm'sche Deduction über: *Si Deus solo verbo, vel solo jussu liberasset humanam naturam, ergo liberasset eam per potentiam suam sine satisfactione commissi, ergo dimisisset peccatum hominis impunitum.* Dieß ist unmöglich, *quia sicut Deus non potest facere malum, ita nec potest facere aliquid inordinatum.* Ohne Satisfaction kann also Gott die Sünde nicht vergeben, da aber nicht Gott, sondern nur der Mensch unter allen Creaturen sie schuldig ist, sie aber wegen der Quantität der Sünde nicht leisten kann, *ergo necesse est, quod satisfaciat Deus, qui potest, et homo, qui debet, ergo debet satisfacere Deus homo et non solus Deus nec solus homo.* Daher schließt sich nun die weitere Frage an: *utrum divina et humana natura sint unibiles ad invicem,* und die Lehre von der Person des Gottmenschen, in deren Verlauf dieselbe Hauptfrage (qu. 16. de merito Christi und qu. 17. de dominica passione) wiederkehrt, *de necessitate passionis quantum*

aber, bei welchem hier nicht sowohl sein Commentar über die Sentenzen, als vielmehr seine theologische Summe in Betracht kommt, wegen des Gegensazes, welchen er mit Duns Scotus bildet, mit diesem zusammenzunehmen ist, so möchte als Commentator der Sentenzen kaum ein anderer beachtenswerther seyn, als Bonaventura, der sich auch wirklich in der

---

ad causam superiorem (qu. 17. membr. 3. artic. 3.). Die Frage *de quantitate passionis per comparationem ad satisfactionem* (membr. 8. art. 2.) beantwortet Alexander so: *Dicendum est, quod non est considerandum, quantum passus est, sed ex quanto. Unde considerando circumstantias personae, quia Filius Dei est, et circumstantias passionis et hujusmodi, sufficiens est passio Christi ad omnem et omnium satisfactionem.* Albert der Große hat in seinem Commentar über die Sentenzen Lib. III. dist. 20. diesen Gegenstand nicht so ausführlich behandelt, wie andere Scholastiker. Die wichtigste Frage ist Art. 7.: *An non remittatur peccatum nisi Deo homine satisfaciente pro nobis?* Die *solutio* nach den Gründen *pro* und *contra* ist: *Dicendum, quod primis rationibus standum, quod non remittatur* u. s. w. *licet alius modus fuerit possibilis.* Unter den Argumenten dagegen ist das bedeutendste: *originale peccatum per alterum est contractum, ergo per alterum potest fieri satisfactio, non est autem per alterum contractum, qui fuit Deus, ergo per alium non Deum potest fieri satisfactio et videtur.* Die Antwort ist: wenn man sage, der, der die Erbsünde aufhebe, müsse ebenso ein *principium omnium* seyn, wie der, der die Erbsünde verursachte, so könne dieß nicht auf dieselbe Weise seyn, *quia monstruosa natura est, quae unius rationis habet duo principia,* sondern nur Christus ist *principium efficiens secundum deitatem et influens per modum meriti, sed ab alio non posset fieri, quia ille non posset influere membris, cum nullo modo esset caput corporis mystici* (oder *quia gratia non influi potest, nisi ab eo, qui est Deus et virtutis infinitae*).

Behandlung dieser Materie, so wenig er den Scholastiker verläugnet, doch zugleich durch eine für einen Scholastiker musterhafte Klarheit und Einfachheit auszeichnet. Er eignet sich daher am besten, um den nun an den Sentenzen des Magister fortlaufenden Faden der Entwicklung des Dogma's weiter zu verfolgen.

Es ist nicht ohne Interesse, zu sehen, wie sich eigentlich die ganze Erörterung Bonaventura's [1]) um das Moment der Anselm'schen Satisfactionstheorie bewegt, wie er derselben nahe genug kommt, um sich für sie erklären zu müssen, zuletzt aber doch in dem entscheidenden Punct sie fallen läßt. Petrus Lombardus hat den ganzen ihm vorliegenden Stoff in die drei **distinctiones** [2]) zusammengefaßt: 1) **Si Christus meruit sibi et nobis, et quid sibi et nobis? 2) Qualiter a diabolo et a peccato nos redemit per mortem? 3) Quod alio modo potuit liberare hominem et quare potius isto?** Von diesen drei Distinctionen mußte, der Natur der Sache nach, die dritte den Scholastikern am meisten Veranlassung geben, das Dogma von der Versöhnung auf eine in die eigentliche Aufgabe näher eingehende Weise zum Gegenstand ihres dialektisch-speculativen Scharfsinns zu machen. Bonaventura geht auf die Erörterung dieser Distinction mit der Bemerkung über, es sey, wie bisher **de passionis efficacia**, so jezt **de passionis congruentia** die Rede, deren Momente er in folgenden sechs Fragen zu erschöpfen glaubt: **1. An congruum fuerit naturam humanam a Deo reparari? 2. An magis congruerit, genus humanum reparari per satisfactionem, quam per aliam viam? 3. An aliqua pura creatura potuerit satisfacere pro toto genere humano? 4. An aliquis adjutus gratia potuisset satisfacere pro se ipso? 5. An**

1) **Bonaventurae Opp. Tom. V. Lugd.** 1668. S. 191. f.

2) Sie sind im dritten Buch die 18te 19te und 20ste.

Deus debuerit modum satisfaciendi per passionem Christi acceptare? 6. An alio modo potuerit Deus genus humanum salvare? Bei der zunächst hieher gehörenden zweiten Frage wird unter Voranstellung des allgemeinen Grundsazes, daß derjenige Weg für den zur Wiederherstellung des Menschengeschlechts geeignetsten gehalten werden müsse, bei welchem 1. die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit, 2. die der göttlichen Weisheit, 3. die der göttlichen Allmacht, und 4. die der göttlichen Ehre und Majestät am meisten bewahrt werde, und nach Gegenüberstellung der für und gegen die These sprechenden Gründe, die **conclusio** auf folgende Weise gezogen: Der Weg der Satisfaction war der schicklichste, weil, da Gott ebenso barmherzig als gerecht ist, auch bei der Wiederherstellung des Menschengeschlechts die Barmherzigkeit in dem angemessenen Verhältniß zur Gerechtigkeit stehen muß. Es war daher schicklich, daß Gott für das ihm zugefügte Unrecht Genugthuung vom Menschen forderte, und wenn der Mensch selbst sie nicht leisten konnte, nach seiner Barmherzigkeit ihm einen für ihn genugthuenden Mittler gab. Hätte Gott die Schuld nicht erlassen, sondern die Strafe vollzogen, so hätte sich seine Barmherzigkeit nicht geoffenbart, hätte er sie aber erlassen, ohne Genugthuung zu fordern, so hätte sich seine Gerechtigkeit nicht geoffenbart. Wie der Weg der Satisfaction vom Standpunct Gottes aus der schicklichste war, so war er es auch vom Standpunct des Menschen aus. Der Zweck der Wiederherstellung des Menschengeschlechts ist, uns von der Schuld zur Gerechtigkeit, von der Unseligkeit zur Herrlichkeit zu führen. Wie der Mensch durch den Sündenfall die Ehre Gottes verlezt hat, so ist es schicklich, daß er durch Erduldung einer Strafe nach der Norm der Gerechtigkeit Gott ehrt. Und wenn es ruhmvoller ist, das ewige Leben durch Verdienste, als ohne Verdienste, zu erwerben, so ist es auch ruhmvoller, durch Genugthuung mit Gott versöhnt zu werden, als ohne Genugthuung. Hierauf werden die

Gründe widerlegt, die der Bejahung der These entgegengestellt worden sind: 1. Auf die Einwendung, daß, wenn sich überhaupt für Gott nichts mehr schickt, als was zur Offenbarung seiner Güte und Barmherzigkeit dient, die Vergebung der Sünden ohne alle genugthuende Strafe auch ein um so größerer Beweis der göttlichen Barmherzigkeit seyn würde, wird erwiedert, daß in Gott die Gerechtigkeit durch die Güte und Barmherzigkeit nicht ausgeschlossen wird. 2. Die Einwendung, daß die göttliche Selbstgenügsamkeit sich in einem um so schönern Lichte zeigen würde, wenn Gott keine Genugthuung fordern würde, beruht auf einer falschen Voraussezung, da es sich mit der Vergebung der Sünden ebenso verhält, wie mit dem Gehorsam gegen die Gebote Gottes, welchen Gott nicht, weil er desselben bedürfte, sondern nur aus Rücksicht auf uns verlangt. 3. Daß sich bei einem andern Wege der Wiederherstellung die Allmacht Gottes mehr offenbaren würde, kann nicht behauptet werden, da sich in diesem Werke Gottes nicht sowohl die Allmacht, als vielmehr die Güte und Barmherzigkeit und in gleichem Verhältniß auch die Gerechtigkeit offenbaren muß. Hätte daher auch Gott das Menschengeschlecht durch ein einziges Wort wiederherstellen können, so mußte er doch den schwierigern, mit der Vollziehung der Strafe verbundenen, Weg vorziehen. Wendet man ein, daß eine Wiederherstellung ohne Satisfaction uns noch weit mehr zum Lob und zur Liebe Gottes verpflichten würde, so ist dieß geradezu falsch zu nennen, da uns die Hingabe des Eingebornen für uns weit mehr zur Liebe und zum Dank gegen Gott verpflichten muß, als wenn er uns ohne sie Schuld und Strafe erlassen hätte. Daß Gott für uns den Tod erduldete, ist etwas weit Größeres, als die Vergebung unserer Sünden. 5. Auch das kann nicht eingewendet werden, daß Gott dem Menschen durch eine Vergebung der Sünden ohne Satisfaction eine vollkommnere Form der Nachahmung gegeben haben würde, da nicht schlechthin behauptet werden

kann, daß der Mensch Gott in allem nachahmen müsse. Die Strafe ist Sache Gottes, nicht des Menschen. Ueberdieß läßt sich auch zeigen, daß Gott durch die Satisfaction eine vollkommnere Form der Nachahmung gab, als ohne sie. Wenn endlich 6. noch eingewendet wird, daß es für Gott schicklicher gewesen wäre, das Menschengeschlecht unmittelbar, ohne die Vermittlung durch eine Creatur, wiederherzustellen, so ist auch dieß falsch, da es zum Begriff der höchsten Güte gehört, bei dem Edelsten, was sie wirkt, die Creatur, so weit es ihre Natur zuläßt, mitwirken zu lassen. Eine solche Mitwirkung kann bei dem Werke der Erlösung stattfinden, nicht aber bei dem Werke der Schöpfung, bei welchem Gott allein wirkt, weil er noch nicht auf eine schon vorhandene Materie wirken kann.

Wie schon die zweite Frage nur eine Exposition der Anselm'schen Idee ist, so scheint Bonaventura in der dritten und vierten Frage noch näher zu ihr herantreten zu wollen. Die Satisfaction betrifft entweder das Unrecht für sich, oder den durch das Unrecht zugefügten Schaden [1]). Gott kann daher entweder blos für das Eine, oder für Beides zugleich Genugthuung verlangen. Daß es in dem leztern Fall einer bloßen Creatur nicht möglich ist, Gott für das Menschengeschlecht genugzuthun, ist klar, da das an Gott begangene Unrecht wegen seiner absoluten Würde zu groß ist, als daß eine bloße Creatur ihm dafür etwas Gleiches als Ersaz geben könnte. Aber auch in dem erstern Fall, wenn das Unrecht verziehen ist, und die Satisfaction nur den Schaden betrifft, ist dieß nicht möglich. Eine bloße Creatur ist entweder ein Mensch, oder ein anderes Wesen. Ist sie ein bloßer Mensch, so kann kein bloßer Mensch ein Aequivalent für das ganze Menschengeschlecht seyn, und sich Gott zur Erstattung

1) *De duobus consuevit fieri satisfactio et requiri, videlicet de injuria et damno* a. a. O. S. 215.

des Schadens darbringen, welchen Adam durch das Verderben zufügte, das er über das ganze menschliche Geschlecht brachte. Ebenso wenig aber kann ein creatürliches Wesen, das nicht ein Mensch ist, diesen Schaden wieder gut machen, und wenn es auch dieß könnte, so wäre es doch keine Satisfaction, weil die Satisfaction sich auf dasselbe Subject beziehen muß, auf das sich die Uebertretung bezieht. Ja, wenn es auch möglich wäre, würde es sich nicht einmal schicken, weil die menschliche Natur auf diese Weise nicht zu ihrem ursprünglichen Zustand wiederhergestellt würde, denn sie würde ebendadurch von einer andern Classe der creatürlichen Wesen abhängig werden. Da nun eine bloße Creatur für das ganze Menschengeschlecht nicht genugthun kann, für eine Creatur einer andern Gattung aber es sich nicht schickt, für diesen Zweck mit Gott verbunden zu werden, so mußte die Person des Genugthuenden ein Gottmensch seyn. Bonaventura zeigt hierauf noch weiter, daß der Mensch auch durch die Unterstützung der Gnade nicht in den Stand gesezt werden kann, genugzuthun. Für die actuelle Sünde kann er nur unvollständig genugthun, für die Erbsünde gar nicht [1]).

---

1) Die *conclusio* heißt a. a. O. S. 216.: *Nullus quantumvis gratia fulcitus potuit pro culpa actuali pro se ipso satisfacere satisfactione plena, damnum et injuriam complectente, sed neque semiplena pro originali. — Ratio autem hujus est, quia peccatum actuale dicit depravationem voluntatis, sed originale dicit depravationem naturae. In hoc autem differt depravatio naturae a depravatione voluntatis, quia corruptio voluntatis respicit ipsam personam ut est individuum, sed corruptio naturae ut est alterius principium. Item quia voluntas est vertibilis, et corruptio in ea existens est facile mobilis, quia vero natura uno modo movetur, corruptio in ea existens est difficile mobilis. Quoniam ergo deordinatio voluntatis introducta pro actuali est personae singularis*

Obgleich schon in der bisherigen Entwicklung vorausge-
[s]etzt werden muß, daß die von der göttlichen Gerechtigkeit ge-
[f]orderte Satisfaction mit einem Strafleiden verbunden ist,

---

et facile mobilis, recompensari potest per usum gratiae gratum facientis, quae respicit personam singularem. Quia vero depravatio naturae est respiciens propagationem, et ita naturam communem, et ulterius eradicari non potest omnino, ideo pro damno illato nemo potest satisfacere per gratiam singularis personae. Illa enim non tollit omnino peccati originalis radicem ab eo, in quo est, nec per se, nec per usum suum, et ideo non potest omnino tollere reatum et obligationem. Impossibile ergo fuit, quod aliquis pro peccato originali alicujus hominis satisfaceret, nisi omnino a peccato originali mundus esset, nisi etiam haberet gratiam communem, hoc est, gratiam capitis, cujus plenitudo nata est, in alios redundare, talis autem non potuit esse nisi homo et Deus, qui esset aliorum caput, sicut in praecedentibus fuit ostensum, quia nullus nisi Deus potest influere aliis motum et sensum. Et sic patet, quod pro minimo peccato originali, nec quantum ad satisfactionem plenariam, nec quantum ad satisfactionem semiplenam potuit satisfacere, nisi Christus, id est homo et Deus, de actuali vero potest quidem purus homo adjutus gratia satisfacere, sed satisfactione semiplena, quae suppletionem et complementum recipit a passione Christi. Christus enim satisfaciens pro omni offensa omnibus impetravit gratiam, quantum ad sufficientiam, et merito illius satisfactionis homo suscipiens gratiam satisfacit postea Deo pro laesione, quam intulit sibi actualis culpa. Ex hoc patet, quomodo passio Christi influit in sacramenta, et quare amplius influit in sacramentum baptismi, quod est remedium contra originale, quam in sacramentum poenitentiae. Concedendum est ergo, quod nullus adjutus gratia satisfacere potuit pro se ipso.

so zeigt doch Bonaventura in der fünften der obigen Fragen noch besonders, daß der **modus satisfaciendi per passionem Christi** unter allen möglichen der für Gott schicklichste und annehmbarste gewesen sey [1]), wofür vier verschiedene Momente angeführt werden. 1. Er eignete sich am besten zur Versöhnung Gottes, nach der Anselm'schen Behauptung [2]), daß das Härteste und Schwierigste, was der Mensch freiwillig und ohne es schuldig zu seyn, zur Ehre Gottes bieten kann, der Tod sey, und daß der Mensch keinen bessern Beweis von Selbstaufopferung geben könne, als wenn er sich selbst zur Ehre Gottes dem Tode hingibt. 2. Er war das zweckmäßigste Mittel zur Heilung der Krankheit, da die Heilung am besten durch das Gegentheil geschieht. Wie der Mensch durch Stolz, Begehrlichkeit, Ungehorsam sich versündigt hat, so muß die Satisfaction in Demüthigung, Schmerz, Erfüllung des göttlichen Willens bestehen [3]). 3. Er hatte am meisten die Wirkung, daß sich das Menschengeschlecht zu Gott hingezogen fühlte. Nur für diejenigen kann das Leiden heilbringend werden, die mit eigenem Willen Gott in Liebe anhängen. Nur durch die Vermittlung des freien Willens wollte Gott den Menschen beseligen, auf keine andere Weise aber konnte Gott, ohne dem freien Willen Gewalt anzuthun, den Menschen zur Liebe an

1) A. a. O. S. 217.: *Dicendum, quod modum istum ultra ceteros modos debuit Deus acceptare, quia nobilissimus est inter omnes, qui possunt esse vel excogitari. Fuit enim acceptissimus ad placandum Deum, congruentissimus ad curandum morbum, efficacissimus ad attrahendum genus humanum, prudentissimus ad expugnandum generis humani inimicum.*

2) Cur Deus homo II, 11. Vgl. oben S. 165.

3) *Modus satisfaciendi congruentissimus fuit per afflictionem, humiliationem et divinae voluntatis impletionem.*

sich ziehen, als dadurch, daß er für ihn das Kreuz übernahm. 4. Er diente am besten dazu, den Teufel zu überwinden. Wie der Teufel den ersten Menschen durch List verführte, so mußte Christus den Teufel mit Klugheit überwinden. Bonaventura beruft sich dafür auf die vom Leviathan redende Stelle Hiob c. 26., und auf die oben (S. 84.) angeführten Worte des Magister. Man sieht jedoch schon aus der diesem Moment gegebenen Stellung, welche untergeordnete Bedeutung es für Bonaventura hatte. Von den auch hier, theils zur Bejahung theils zur Verneinung der These, einander gegenüberstehenden Argumenten mögen hier folgende erwähnt werden. 1. Es kann eingewendet werden: da das Leben Christi weit besser ist, als sein Tod, so mußte, wenn er durch seinen Tod für uns Gott genugthun konnte, sein Leben in noch höherem Grade genugthuende Kraft haben. Diese Folgerung wird jedoch geläugnet, und zwar hauptsächlich aus dem Grunde, weil zur Satisfaction auch ein Strafleiden gehört [1]. 2. Die Einwendung, daß, wenn Christus ohne die größte Sünde nicht getödtet werden konnte, eine Sünde auf Sünde häufende Satisfactionsweise als verwerflich erscheinen müsse, beweist nichts, da ja die bei der Genugthuung stattfindende Sünde nicht auf der Seite des Genugthuenden selbst ist. Daß er aber einen schlechthin mit keiner Sünde verbundenen Weg wählen mußte, läßt sich nicht behaupten, da sich die göttliche Weisheit ebendarin in ihrer Größe zeigt, daß sie aus dem Bösen nicht blos das Gute, sondern das Beste zu wählen weiß. 3. Wendet man ein,

---

1) A. a. O. S. 218.: *Primo quidem, quia satisfactio debet esse poenalis, et maxima satisfactio maxime poenalis. Secundo vero, quia majoris perfectionis est, velle mori ad honorem Dei, quam velle vivere, et ex majori caritate procedit, et terminos naturae magis excedit, et ideo ratio illa non cogit.*

daß, wenn für die Sünde Adams nur durch den Tod Christi genuggethan werden konnte, Christus eigentlich zweimal hätte sterben müssen, das erstemal für die Sünde Adams, das zweitemal für die noch größere Sünde derer, welche Christus tödteten, so ist darauf zu erwiedern, daß das Eine Leiden Christi zur Satisfaction nicht blos für die Sünde Adams, sondern auch für die ganze Menge der Sünden zureichte, und objectiv selbst für die galt, welche Christum tödteten, da das Verdienst des leidenden Christus unendlich größer ist, als die Sünden derer, die seinen Tod bewirkten [1]).

Nach allem diesem wirft Bonaventura nun erst noch die Frage auf, ob die Satisfaction durch den Tod Christi als eine absolut nothwendige anzusehen sey, oder nicht? Er unterscheidet zur Beantwortung dieser Frage zwei verschiedene Gesichtspuncte. Man könne sie sowohl vom Standpunct Gottes, als des Menschen aus betrachten. Werde sie vom Standpunct Gottes aus betrachtet, so sey kein Zweifel, daß Gott die Wiederherstellung und Befreiung des Menschengeschlechts auch auf andere Weise hätte bewirken können. Die göttliche Allmacht müsse so uneingeschränkt gedacht werden, daß, wie die Schöpfung, so auch die Erlösung, durch einen bloßen Wink des Geistes und Befehl des Willens hätte geschehen können. Betrachte man aber die Sache vom Standpunct des Menschen aus, so müsse man behaupten, daß kein anderer Weg der Wiederherstellung des Menschengeschlechts für die göttliche Allmacht möglich war. Nothwendig war also dieser Weg in demselben Sinn, in welchem der Glaube an Christus für jeden nothwendig ist, der selig werden will, an sich aber

1) A. a. O.: *In infinitum enim majus meritum Christi patientis, quam esset delictum Judae tradentis, Judaei instigantis, et gentilis crucifigentis, secundum quod Christus plus habebat de bonitate, quam illi haberent de malitia.*

wäre für Gott auch ein anderer Weg möglich gewesen. Durch diese Unterscheidung beantworten sich die Einwürfe, welche gemacht werden können, von selbst. Wenn also auch der von Gott gewählte Weg der schicklichste war, so folgt doch daraus nicht, daß Gott keinen andern hätte wählen können. Auch das kann man nicht geltend machen, daß Gott, vermöge seiner Gerechtigkeit, nicht anders, als auf dem Wege der Satisfaction, die Schuld hätte erlassen können. Denn Gott hätte, wenn er gewollt hätte, ohne Präjudiz für seine Gerechtigkeit, auf dem Wege der Barmherzigkeit alle Schuld erlassen und das Menschengeschlecht in seinen frühern Zustand wiederherstellen können, und es würde im Universum nichts im Zustande der Unordnung, nichts ungestraft geblieben seyn [1]).

---

1) Die Einwendung heißt a. a. O. S. 218.: *Item Deus, cum sit summe justus, negare se ipsum non potest, ergo si debet reparare genus humanum, necesse est, quod reparet viam justitiae, sed reparatio per viam justitiae non potest esse, nisi per satisfactionem, sicut primo ostensum est. Satisfacere autem pro toto genere humano non potest, nisi Deus et homo. Modus enim satisfaciendi sufficiens esse non potest, nisi ut solvatur anima pro anima et detur vita pro vita, ergo a primo impossibile fuit, quod Deus humanum genus repararet alia via.* Die Antwort darauf ist: *Ad illud, quod objicitur, quod Deus non potest facere contra suam justitiam, et justitia non potest praeter satisfactionem culpam dimittere, responderi potest per interemptionem duarum propositionum, quas proponit, quarum prima est haec, quod non potuit liberari genus humanum, nisi per viam justitiae: potuit enim liberari per viam misericordiae, nec in hoc fuisset factum praejudicium justitiae, si hoc facere voluisset. Potuisset enim omnia demerita delere, et hominem in priori statu restituere, nec remansisset aliquid inordinatum in universo, nec etiam impunitum. Peccatum*

Hier ist nun aber der Punct, wo auch diese Theorie in Conflict mit sich selbst kommt, es zeigt sich uns auch hier dasselbe Schwanken zwischen absoluter Nothwendigkeit und

---

enim fert poenam suam secum, per quam ordinatur, et ita, si sine satisfactione genus humanum liberasset, non propter hoc contra justitiam fecisset. (Mit welchem Rechte diese Consequenz gezogen wird, läßt sich nicht einsehen. Setzt man den absoluten Willen sowohl über die göttliche Gerechtigkeit, als über die göttliche Barmherzigkeit, so kann allerdings Gott ebenso gut thun, was er nach seiner Barmherzigkeit will, als was er nach seiner Gerechtigkeit will, nur kann man, wenn im erstern Fall die Gerechtigkeit der Barmherzigkeit schlechthin untergeordnet wird, nicht behaupten, daß bei einer Erlösung ohne Satisfaction nichts ungestraft bleibt, und wenn die Strafe das Mittel ist, die Sünde mit der Ordnung des Universums auszugleichen, die Ordnung des Universums auf keine Weise verletzt wird. Die Anselm'schen Sätze: *Deum non decet aliquid in suo regno inordinatum dimittere, — igitur non decet Deum peccatum sic impunitum dimittere*, bleiben in ihrer vollen Bedeutung stehen.) *Potest etiam responderi per interemptionem illius, quod nullo alio modo potest satisfacere, nisi per mortem, quamvis enim hoc esset magis congruum, fortassis modicum supplicium in tam nobili persona suffecisset ad humani generis reparationem, sed Dominus in liberando supererogavit, propter quod dicitur: Copiosa apud eum redemptio* (Ps. 130, 7.). *Esto tamen, quod non alio modo potuisset satisfieri pro genere humano, nec genus humanum aliter redimi, sicut multi concedunt, tamen ex hoc non sequitur, quod alio modo non potuerit liberari. De liberatione enim firmiter credo, quod alio modo potuit liberari, de redemptione vero nec nego nec audeo affirmare, quia temerarium est, cum de divina potentia agitur, terminum praefigere ei. Amplius enim potest, quam nos possumus cogitare.*

absoluter Willkür, aus welcher selbst Anselm sich nicht herauswinden konnte. Auf der einen Seite soll die Angemessenheit und Schicklichkeit, oder die Vernunftmäßigkeit, die in dem Wesen der denkenden Vernunft gegründete Nothwendigkeit der durch Christus geschehenen Erlösung deducirt werden, auf der andern Seite aber soll diese Nothwendigkeit immer nur eine blos relative, keine absolute, seyn. Wie kann aber dasjenige, was einmal von der denkenden Vernunft, als das in dem gegebenen Fall Schicklichste und Zweckmäßigste, anerkannt werden mußte, für etwas anders gehalten werden, als für eine nothwendige Bestimmung des göttlichen Wesens, wofern nicht die denkende Vernunft mit sich selbst in Zwiespalt kommen, und ein absoluter Gegensaz zwischen der göttlichen und menschlichen Vernunft angenommen werden soll? Ist es nicht ein völlig inhaltsleerer Begriff, wenn über alle jene Momente, die sich der Vernunft als wesentliche Bestimmungen ergeben, immer wieder der abstracte Begriff einer Allmacht gesezt wird, durch welche sie wieder aufgehoben werden? Daher zieht man sich, wenn die lezte Consequenz der absoluten, im Wesen Gottes selbst gegründeten, Nothwendigkeit gezogen werden soll, in die absolute Voraussezung der Unbegreiflichkeit Gottes zurück. *Amplius enim potest, quum nos possumus cogitare.* Stellt man sich aber auf diesen Standpunct, auf welchem das absolute Wesen Gottes für den endlichen Verstand des Menschen schlechthin unerreichbar ist, wie stimmt mit diesem Nichtwissen das sonst von der Scholastik behauptete absolute Wissen zusammen, die Voraussezung, daß die Begriffe und Kategorien, mit welchen die Scholastik das absolute Wesen Gottes bestimmen und das Gebiet der übersinnlichen Welt nach allen Seiten hin ausmessen will, die Argumente und Syllogismen, auf welche sie ihr ganzes dogmatisches System erbaut, objective Realität haben? Es ist dieß der Mangel an innerer Haltung, welcher sich durch die ganze Scholastik hindurchzieht, auf der einen

Seite die auf einzelnen Puncten sich aufdringende Anerkennung des Unvermögens, sich zum wahrhaft Absoluten zu erheben, oder die Subjectivität alles menschlichen Erkennens, auf der andern Seite die kühne Ueberschreitung aller Schranken, die das Sinnliche vom Uebersinnlichen, das Endliche vom Unendlichen, das Subjective vom Objectiven zu trennen scheinen. Es ist also weder der Standpunct der Subjectivität, noch der Standpunct der Objectivität in seiner Reinheit aufgefaßt und durchgeführt, sondern beide greifen willkürlich in einander ein, und die Folge ist der, zum Wesen der Scholastik gehörende, transcendente Dogmatismus, welcher bei aller Zuversichtlichkeit seiner Behauptungen, doch selbst das Bewußtseyn nicht ganz unterdrücken kann, das mit so großer Anstrengung errichtete Gebäude sey in seinem tiefsten Grunde nur auf Sand erbaut.

Wie sehr aber in diesem innern Conflict, in welchen die Scholastik mit sich selbst kam, das entscheidende Uebergewicht zuletzt doch immer wieder auf die Seite ihres transcendenten Dogmatismus fiel, sehen wir an dem, dem Bonaventura in vielfacher Beziehung so nahe stehenden, Thomas von Aquinum, dem größten Systematiker unter den scholastischen Theologen.

Thomas von Aquinum handelt im dritten Theil seiner theologischen Summe (Quaest. XLVI — XLIX.) [1]) von dem Leiden Christi, welches er nach drei Hauptgesichtspuncten betrachtet, indem er 1. das Leiden, 2. die wirkende Ursache des Leidens (Utrum Christus fuerit ab aliis occisus vel a se ipso u. s. w.) und 3. die Frucht des Leidens untersucht. Die erste Hauptfrage zerfällt in folgende zwölf Artikel: 1. Utrum necesse fuerit Christum pati pro liberatione hominum. 2. Utrum fuerit alius modus possibilis liberationis humanae. 3. Utrum ille modus fuerit convenientior.

1) D. Thomae Aquinatis Opp. Romae Tom. XII. S. 149. f.

4. Utrum fuerit conveniens, quod in cruce pateretur. 5. De generalitate passionis ejus. 6. Utrum dolor, quem in passione sustinuit, fuerit maximus. 7. Utrum tota anima ejus pateretur. 8. Utrum passio ejus impediverit gaudium fruitionis. 9. De tempore passionis. 10. De loco. 11. Utrum conveniens fuerit, ipsum cum latronibus crucifigi. 12. Utrum passio ipsius Christi sit divinitati attribuenda. Die erste Frage beantwortet Thomas, der Metaphysik des Aristoteles zufolge, durch Unterscheidung der verschiedenen Beziehungen, in welchen der Begriff des Nothwendigen genommen werden kann. Verstehe man unter dem Nothwendigen das, was seiner Natur nach nicht anders seyn kann, so sey das Leiden Christi weder von Seiten Gottes, noch von Seiten des Menschen nothwendig gewesen. Ebenso wenig falle es unter den Begriff des Nothwendigen, wenn Nothwendigkeit soviel sey, als äusserer Zwang. Nothwendig sey aber auch, was unter Voraussezung eines gewissen Zweck's nicht anders seyn könne. Wende man daher ein, daß das Leiden Christi nicht nothwendig gewesen sey, weil dieß mit dem Begriff der göttlichen Allmacht streite, und Christus mit freiem Willen gelitten habe, so gelte dieß nur von der Nothwendigkeit des Zwangs, daß aber das Leiden Christi wegen der göttlichen Barmherzigkeit nicht nothwendig gewesen sey, könne nicht behauptet werden, da das Leiden Christi die gleiche Beziehung auf die göttliche Gerechtigkeit, wie auf die göttliche Barmherzigkeit habe, auf jene, sofern Christus durch sein Leiden für die Sünde des Menschengeschlechts genuggethan, auf diese, sofern Gott bei dem Unvermögen des Menschen, selbst genugzuthun, seinen eingebornen Sohn zur Genugthuung gegeben habe. Hierin liegt auch schon die Antwort auf die zweite Frage, ob Gott das Menschengeschlecht auf andere Weise hätte erlösen können. Wäre es auch an sich möglich gewesen, so wäre es doch nach demjenigen nicht möglich gewesen, was das Leiden Christi zu

seiner Voraussezung hatte [1]). Auf die Gerechtigkeit Gottes aber könne man sich nicht dafür berufen, daß der Mensch nur durch das genugthuende Leiden Christi habe von der Sünde befreit werden können, da auch die Gerechtigkeit vom Willen Gottes abhänge. Gott würde daher, wenn er ohne alle Genugthuung den Menschen von der Sünde hätte befreien wollen, seiner Gerechtigkeit nicht entgegen gehandelt haben [2]). Daß aber das Leiden Christi der schicklichste und zweckmäßigste Weg zur Erlösung des Menschengeschlechts war, erhellt, nach Thomas, aus der Erwägung folgender Momente: 1. Der Mensch erkennt hieraus die Größe der Liebe Gottes, und wird dadurch zur Liebe gegen Gott aufgefordert. 2. Gott hat uns dadurch ein Beispiel des Gehorsams, der Demuth, der Standhaftigkeit, der Gerechtigkeit und der übrigen Tugenden gegeben, die zum Heil des Menschen nothwendig sind.

---

1) Quaest. XLVI. art. 2.: *Quia impossibile est, Dei praescientiam falli et ejus voluntatem seu dispositionem cassari. Supposita praescientia et praeordinatione Dei de passione Christi, non erat simul possibile, Christum non pati, vel hominem alio modo, quam per passionem ejus liberari, et est eadem ratio de omnibus his, quae sunt praescita et praeordinata a Deo.*

2) Thomas begründet dieß weiter so a. a. O. Art. 2.: *Si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset, ille enim judex non potest, salva justitia, culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rem publicam, sive in superiorem principem, sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae, ex eo quod contra ipsum committit, nulli facit injuriam, sicut quicunque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non injuste agit.*

3. Christus hat durch sein Leiden nicht blos den Menschen von der Sünde befreit, sondern ihm auch die rechtfertigende Gnade und die Glorie der Seligkeit erworben. 4. Dem Menschen ist die Pflicht, sich von der Sünde rein zu erhalten durch den Gedanken, daß er durch das Blut Christi erlöst sey, um so näher gelegt. 5. Es ist um so ehrenvoller, daß der Mensch, wie er vom Teufel besiegt und getäuscht worden ist, so auch den Teufel wieder besiegte, und wie er den Tod verdiente, so auch durch seinen Tod den Tod überwand [1]).

Wie die Scholastik, um für die Beweise ihrer Thesen ein um so weiteres Feld offen zu haben, auch die aus der alten Kirche überlieferte typisch-allegorische Beweismethode nicht verschmähte, zeigt die Beantwortung der vierten Frage, warum Christus gerade am Kreuz habe leiden müssen, wobei nicht blos an die so oft wiederholte Analogie des Kreuzes mit dem Baum des Paradieses, sondern auch daran erinnert wird, das Kreuz sey ein Symbol verschiedener Tugenden, so wie der Breite, Höhe, Länge und Tiefe, von welcher der Apostel rede, unserer Erhöhung in den Himmel u. s. w. Näher zur Sache gehört, obgleich das in der Idee der Stellvertretung liegende dogmatische Moment hier zunächst nicht hervorgehoben wird, die im fünften Artikel erörterte Frage: ob

---

1) Ueber die Rechtmäßigkeit der Herrschaft des Teufels erklärt sich Thomas ganz wie Augustin und Petrus Lombardus. Wie der Scharfsinn der Scholastiker immer das ganze Gebiet der Möglichkeit zu erschöpfen sucht, so wirft Thomas auch die Frage auf, ob Christus nicht besser auf natürliche Weise gestorben wäre? *Ea, quae fiunt per naturam, convenientius fiunt, quam ea, quae fiunt per violentiam.* Allein *inconveniens erat, eum, qui sanaret aliorum languores, habere proprium corpus affectum languoribus, sed et si absque morte corpus alicubi seorsum deposuisset, ac deinde se offerret, non crederetur ei de resurrectione disserenti.*

Christus alle Leiden erduldet habe? Daß Christus alles menschliche Leiden erduldete, wird auf folgende Weise bewiesen: Er litt 1. von Heiden und Juden, Männern und Weibern, von Fürsten, ihren Dienern und vom Volk, von Freunden und Bekannten; 2. an Ehre und Gut, an Seele und Leib; 3. an allen Theilen des Körpers, an Haupt, Händen und Füßen, und durch alle Sinne des Körpers. Daher war auch der Schmerz des Leidens Christi der allergrößte, der im gegenwärtigen Leben erduldet werden kann, 1. wegen der Ursache seines Schmerzens, sofern sein Leiden die schon angegebene Beschaffenheit hatte, und sofern er, was die innere Ursache seiner Schmerzen betrifft, durch sein Leiden für alle Sünden des Menschengeschlechts genugthat; 2. weil er wegen seiner körperlichen und geistigen Organisation den Schmerz im höchsten Grade empfand; 3. weil bei ihm die innere Traurigkeit und der äussere Schmerz durch die Einwirkung der höhern Kräfte auf die untern nicht gemildert wurde [1]); und 4. weil er sein Leiden und den Schmerz desselben freiwillig übernahm, für den Zweck der Erlösung der Menschen von der Sünde, also auch eine, mit der Größe der aus seinem Leiden hervorgehenden Frucht proportionirte, Quantität des Schmerzens erduldete. Demungeachtet soll dieser höchste Leidensschmerz, wie der sechste Artikel behauptet, den Genuß der Seligkeit, in welchem die ganze Seele Christi sich befand, nicht aufgehoben haben [2]).

---

1) *Per quandam derivationem seu redundantiam a superioribus viribus ad inferiores, quod in Christo patiente non fuit, quia unicuique virium permisit agere, quod est sibi proprium,* nach Joh. von Damascus III, 15.

2) A. a. O. Art. 8.: *Secundum essentiam tota anima fruebatur, in quantum est subjectum superioris partis animae, cujus est frui divinitate, ut sicut passio ratione essentiae attribuitur superiori parti animae, ita e converso fruitio ratione superioris partis animae attribua-*

Daß das genugthuende Leiden Christi, wenn auch nicht absolut nothwendig, doch die zweckmäßigste Weise der Erlösung gewesen sey, hat Thomas in der **Quaest. XLVI.** gezeigt, auf welche Weise es aber die Erlösung der Menschen wirklich bewirkt habe, wird in den beiden **Quaest. XLVIII.** und **XLIX.** untersucht, in welchen zwischen dem **modus efficiendi** und dem **effectus ipse** unterschieden, und der **modus efficiendi** nach folgenden vier Gesichtspuncten betrachtet wird: **1) Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti. 2) Utrum per modum satisfactionis. 3) Utrum per modum sacrificii. 4) Utrum per modum redemptionis.**

Der Begriff des Verdienstes findet hier seine Anwendung, sofern Christus die Gnade nicht blos als einzelne Person hat, sondern als Haupt der Gemeinde, von welchem sie auch in die Glieder ausströmt. Da nun Christus, vermöge der ihm verliehenen Gnade, durch sein Leiden der Gerechtigkeit wegen sich das Heil verdiente, so beziehen sich seine Werke ebenso sowohl auf ihn selbst, als auf seine Glieder, wie sich die Werke eines andern im Stande der Gnade befindlichen Menschen auf ihn selbst beziehen. Um die Wichtigkeit dieses Moments im Sinn des Thomas richtig aufzufassen, ist an die hohe Bedeutung zu erinnern, welche überhaupt im System des Thomas die Idee Christi, als des Haupts der Gemeinde, hat. Alles, was Christus als Erlöser, vermöge seiner absoluten Erhabenheit über alle übrigen Menschen, ist, faßt Thomas in der Idee des Haupts der Gemeinde zusammen. Wie die ganze Gemeinde ein, dem natürlichen menschlichen

---

tur essentiae. — Consequens est, quod superior pars animae perfecte fruebatur, Christo patiente. Läßt sich beides zusammendenken, ohne daß das Leiden Christi, so sehr es gesteigert wird, doch wieder zu einem bloßen Scheinleiden wird?

Leib analoger, mystischer Leib ist, so ist Christus das Haupt dieses Leibs, und zwar in dreifacher Beziehung: 1. sofern das Haupt der oberste und erste Theil des Menschen ist, das Princip; 2. der Siz aller Sinne und Organe, und 3. der Punct, von welchem aus alle Bewegung der Glieder ihren Anfang nimmt und geleitet wird. Alles dieß findet auf geistige Weise bei Christus statt. Wegen seines nahen Verhältnisses zu Gott ist seine Gnade höher und ursprünglicher, wenn auch nicht der Zeit nach, weil alle andern nur aus Rücksicht auf seine Gnade die Gnade empfangen haben, seine Gnade ist ferner die vollkommenste, weil er die Fülle aller Gnadengaben hat, und endlich hat er auch die Kraft, die Gnade in alle Glieder der Gemeinde ausfließen zu lassen [1]. Es ist dieß dieselbe mystische Idee einer durch die Menschwerdung begründeten Lebensgemeinschaft zwischen Christus und der Menschheit, in welcher schon ältere Lehrer der Kirche das Princip der Versöhnung des Menschen mit Gott, oder seiner Einheit mit Gott, erkannt haben. Christus ist als Erlöser auf solche Weise mit der Menschheit verbunden, daß die Menschheit in ihm ebenso ihre ergänzende Einheit und absolute Idee hat, wie dagegen auch er nicht ohne die Menschheit seyn kann, wenn der in Haupt und Glieder, als seine beiden Momente, sich spaltende Begriff in ihm zur Totalität

---

1) Vgl. P. III. qu. VIII. art. 1.: *Christus dicitur caput ecclesiae secundum similitudinem capitis humani, in quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem, virtutem.* — Art. 6.: *In anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam, et ideo ex eminentia gratiae, quam accepit, competit sibi, quod gratia illa ad alios derivetur, quod pertinet ad rationem capitis, et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi est justificata, et gratia ejus, secundum quam est caput ecclesiae, justificans alios.*

sich vollenden soll. Was vom Haupt gilt, gilt in gewisser Beziehung auch von den Gliedern, die nur in der Mehrheit sind, was das Haupt in der Einheit ist. Die Absolutheit des Erlösers, die eminentia gratiae, ohne welche er nicht Erlöser wäre, ist das für alle Einzelnen, die mit ihm zur Einheit des Ganzen verbunden sind, bedingende und bestimmende Princip. Was Thomas zu dieser, mit der Lehre von der Erlösung und Versöhnung längst in nähere Beziehung gesezten, Idee hinzugethan hat, ist nur ihre Verbindung mit dem auf das Leiden Christi übergetragenen scholastischen Begriff des meritum, nach welchem jede werkthätige Handlung einen bestimmten moralischen, und als gute Handlung eine angemessene Belohnung ansprechenden, Werth hat. Unter den Begriff des meritum gestellt, wird daher das Leiden Christi nicht sowohl nach seiner passiven, als vielmehr nach seiner activen Seite betrachtet. Christus hat für Andere nicht blos gelitten, sondern auch eine ein Verdienst begründende Handlung vollbracht [1]): es erhellt jedoch von selbst, daß dieses meritum des Leidens Christi seinem Begriff nach mit dem das Gesez erfüllenden stellvertretenden Gehorsam nicht identisch genommen werden darf.

Der zweite Gesichtspunct, aus welchem das Leiden Christi zu betrachten ist, ist der Begriff der Satisfaction. Satisfaction leistet, wer dem Beleidigten für das Unrecht etwas gibt, das er ebenso, oder noch mehr liebt, als er das Unrecht haßt. Christus hat, indem er aus Liebe und Gehorsam litt, Gott mehr gegeben, als nöthig war, um einen Ersaz für

---

1) Quaest. XLVIII. art. 1.: *Christus per suam passionem non solum sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem. Passio non est meritoria, inquantum habet principium ab exteriori, sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, sic habet principium ab interiori, et hoc modo est meritoria.*

das ganze Menschengeschlecht zu geben [1]), 1. wegen der Größe der Liebe, aus welcher er litt; 2. wegen der Würde seines Lebens, das er durch die Satisfaction hingab, da es das Leben des Gottmenschen war; und 3. wegen der Allgemeinheit des Leidens und der Größe des Schmerzens, welchen er nach dem Obigen auf sich nahm. Deswegen hat Christus für die Sünden der Menschen nicht blos genug, sondern auch mehr, als genug, gethan [2]). Die Einwendung, daß das Leiden Christi für uns nicht genugthuend seyn könne, weil derselbe, der gesündigt, auch genugthun müsse, beantwortet Thomas durch die Idee, daß Haupt und Glieder Eine mystische Person bilden. Sofern zwei Menschen durch die Liebe Eins sind, kann Einer für einen Andern genug thun. Daher erstreckt sich die Genugthuung Christi auf alle Glaubigen, als seine Glieder. Seinen unendlichen Werth aber hat das Leiden Christi, obgleich Christus nicht nach der Gottheit, sondern nach der Menschheit litt, weil die Würde des Fleisches Christi nicht blos nach der Natur des Fleisches zu schäzen ist, sondern nach der das Fleisch annehmenden Person, durch welche es das Fleisch Gottes geworden ist.

Als ein Opfer kann der Tod Christi betrachtet werden, sofern alles ein Opfer ist, was zu der Gott schuldigen Ehre geschieht, um Gott zu versöhnen. Christus hat sich selbst in seinem Leiden für uns dargebracht, und es war dieß, da er es mit freiem Willen auf sich nahm, ein Gott höchst angenehmes Werk, indem es aus der Liebe hervorging. Alle

---

1) A. a. O. Art. 2.: *Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id, quod aeque vel magis diligit, quam oderit offensam. Christus — magis Deo aliquid exhibuit, quam exigebat recompensatio totius offensae generis humani.*

2) *Passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis secundum illud* 1 Joh. 2, 2.

Opfer der vorchristlichen Zeit waren Zeichen, durch welche dieses Eine Opfer in den mannigfaltigsten Formen vorgebildet wurde. Das vollkommenste Opfer aber ist es, weil es von der menschlichen Natur genommen ist, als leidensfähig und sterblich zum Opfer sich eignet, als unsündlich von den Sünden reinigt, und als das Fleisch des Darbringenden selbst Gott durch die Liebe angenehm ist.

Ein Lösegeld ist das Leiden Christi, sofern der Mensch durch die Sünde seiner Freiheit auf doppelte Weise verlustig wurde. Er wurde der Sklave der Sünde und des Teufels, und verfiel der göttlichen Gerechtigkeit in die Schuld der Strafe, die auch eine Art der Sklaverei ist, da der Sklave leiden muß, was er nicht will. Da nun das Leiden Christi mehr als genugthuend ist für die Sünde und Strafe des Menschengeschlechts, so war es auch gleichsam der Preis, durch welchen wir aus unserer doppelten Haft befreit worden sind [1]).

Von den Wirkungen des Leidens Christi handelt Thomas

---

1) Art. 4.: *Per peccatum dupliciter homo obligatus erat. — Quia igitur passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu poenae generis humani, ejus passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio, qua quis satisfacit sive pro se, sive pro alio, pretium quoddam dicitur, quo se ipsum vel alium redimit, a peccato et a poena. — Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio.* Dabei wird über den Teufel bemerkt: *Quamvis diabolus injuste, quantum in ipso erat, hominem sua fraude deceptum sub servitute teneret, et quantum ad culpam et quantum ad poenam, justum tamen erat, hoc hominem pati, Deo permittente, quantum ad culpam, et ordinante, quantum ad poenam, et ideo per respectum ad Deum justitia exigebat, quod homo redimeretur, non autem per respectum ad diabolum.*

Quaest. XLIX. in folgenden sechs Artikeln: **1) Utrum per passionem Christi simus liberati a peccato. 2) Utrum per eam simus liberati a potestate diaboli. 3) Utrum per eam simus liberati a reatu poenae. 4) Utrum per eam simus Deo reconciliati. 5) Utrum per eam sit nobis aperta janua coeli. 6) Utrum per eam Christus adeptus sit exaltationem.**

Was zuerst die Befreiung von der Sünde betrifft, so ist das Leiden Christi die eigentliche Ursache der Sündenvergebung in dreifachem Sinn: 1. wegen der in demselben für uns liegenden Aufforderung zur Liebe Röm. 5, 8., da wir durch die Liebe Vergebung der Sünden erhalten Luc. 7, 47.; 2. weil sein Leiden gleichsam der Lösepreis ist, durch welchen er uns, seine Glieder, von den Sünden befreit hat [1]; 3. weil das Fleisch, in welchem Christus gelitten hat, als Organ der Gottheit, auch die göttliche Kraft hat, die Sünde zu vertreiben [2]. Dieses dritte Moment bezieht sich auf die Ein-

1) Art. 1.: *Secundo passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemptionis, quia enim ipse est caput nostrum per passionem suam, quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos tanquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suae passionis, sicut si homo per aliquod ejus meritorium, quod manu exerceret, redimeret se a peccato, quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum, ex membrorum diversitate consistens, ita tota ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus.*

2) *Tertio per modum efficientiae, in quantum caro, secundum quam Christus passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis, ex quo ejus passiones et actiones operantur, in virtute divina ad expellendum peccatum. — Passio Christi licet sit corporalis, sortitur tamen quandam spiritualem virtutem ex divinitate, cujus caro et*

wendung, daß nur Gott von der Sünde befreien kann (nach Es. 43, 25.: **Ego sum, qui deleo iniquitates tuas propter me**). Da nun Christus nicht als Gott, sondern als Mensch gelitten habe, so könne es scheinen, daß wir durch sein Leiden nicht von der Sünde befreit sind. Diese Einwendung wird dadurch gehoben, daß das Leiden Christi, da das Fleisch das Organ der Gottheit ist, auch eine göttliche Kraft zur Befreiung von der Sünde erhält. Wenn daher auch das Leiden etwas körperliches ist, so geht doch auf dasselbe von der im Fleische wirkenden Gottheit eine geistige Kraft über, durch welche das Leiden Christi die Ursache der Sündenvergebung wird. Hieraus ist zugleich zu ersehen, daß der Begriff der **remissio peccatorum**, welcher hier zu Grunde liegt, sehr schwankend und unklar ist, da Thomas die Befreiung von der Sünde, als solcher, nicht der Schuld der Sünde, theils objectiv von der Thätigkeit Gottes, theils subjectiv von der Thätigkeit des Menschen versteht. Im erstern Sinn wird dem Leiden Christi auf dieselbe Weise, wie dieß nur als ein Act Gottes soll gedacht werden können, eine unmittelbar von der Sünde befreiende, die Sünde hinwegnehmende Kraft zugeschrieben. Im leztern Sinn wird die Befreiung von der Sünde auf die subjective Thätigkeit des Menschen bezogen, sofern die durch das Leiden Christi geweckte Liebe, oder der die Frucht des Leidens sich aneignende Glaube, als die wirkende Ursache der Reinigung von der Sünde betrachtet wird [1].

---

unita est instrumentum, secundum quam quidem virtutem passio Christi est causa remissionis peccatorum.

1) *Dicendum, quod etiam per fidem applicatur nobis passio Christi ad percipiendum fructum ipsius, secundum illud* (Röm. 3, 25.). *Fides autem, per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per charitatem, ut sic passio Christi nobis applicetur, non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affec-*

Wie sich aber dieses Subjective zu jenem Objectivem (dem unmittelbaren Act Gottes) verhält, darüber hat sich Thomas so wenig näher erklärt, als darüber, warum er hier gerade den Begriff der redemptio anwendet, um vermittelst derselben die remissio peccatorum geschehen zu lassen. Das Leztere erklärt sich jedoch ohne Zweifel von selbst daraus, daß von den übrigen, mit dem Begriff der redemptio zusammengehörenden, Begriffen, dem des sacrificium, der satisfactio und des meritum, nur der leztere noch in Betracht kommen könnte; da aber die remissio peccatorum selbst etwas negatives ist, so kann auch als die wirkende Ursache derselben nicht das Positive des meritum, sondern nur das Negative der redemptio angesehen werden. So ist die redemptio, wie die remissio peccatorum, die Ablösung der Seele von der Sünde, als deren wirkende Ursache ebenso gut die göttliche als die menschliche Thätigkeit angesehen werden kann, da nach Thomas überhaupt Gott die in allen secundären Ursachen wirkende causa prima ist.

Von der Gewalt des Teufels sind wir durch das Leiden Christi in dreifacher Beziehung befreit: 1. sofern das Leiden die Ursache der remissio peccatorum ist; 2. sofern es uns mit Gott versöhnte; und 3. sofern der Teufel bei dem Leiden Christi die ihm von Gott überlassene Gewalt überschritt, und gegen Christus, der des Todes nicht schuldig und ohne Sünde war, den Tod veranstaltete.

Von der Strafe der Sünde (dem reatus poenae) hat uns das Leiden Christi direct und indirect befreit, direct, weil es die sufficiens et superabundans satisfactio für die Sünden des ganzen Menschengeschlechts ist, und schon eine sufficiens satisfactio den reatus poenae aufhebt, indirect, weil es die Ursache der remissio peccati ist, in welchem

tum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi.

der reatus poenae seinen Grund hat. Der bekannte Satz: in inferno nulla est redemptio, kann nicht dagegen geltend gemacht werden, da die Wirkung des Leidens Christi, oder die Application desselben, vermittelt wird durch den Glauben, die Liebe, und die Sacramente des Glaubens, die bei den Verdammten der Hölle die Wirkung nicht gehabt haben, sie in Verbindung mit dem Leiden Christi zu bringen. Ebenso wenig kann man sich auf die poena satisfactoria, die den poenitentes auferlegt wird, zum Beweis dafür berufen, daß wir durch das Leiden Christi von dem reatus poenae nicht befreit seyen. Um die Wirkung des Leidens Christi zu erlangen, müssen wir ihm configurirt werden. Dieß geschieht auf sacramentliche Weise in der Taufe (Röm. 6, 3.). Daher wird den Getauften keine satisfactorische Strafe auferlegt, da sie durch die Satisfaction Christi total befreit sind. Da aber Christus nur Einmal für unsere Sünden gestorben ist (1. Petr. 3, 18.), so kann der Mensch nicht zum zweitenmal durch das Sacrament der Taufe dem Tode Christi configurirt werden. Deswegen müssen diejenigen, welche nach der Taufe sündigen, dem leidenden Christus durch ein eigenes Strafleiden configurirt werden, das jedoch auch schon in einem geringern Grade zureicht, da es die Satisfaction Christi zu seiner Voraussetzung hat [1]). Was aber die Einwendung be-

1) Art. 3.: *Oportet, quod illi, qui post baptismum peccant, configurentur Christo patienti per aliquid poenalitatis vel passionis, quam in se ipsis sustinent, quae tamen multo minor sufficit, quam esset condigna peccato, cooperante satisfactione Christi.* Man vgl. P. III. Quaest. 1. art. 2. wo Thomas die Einwendung beantwortet: zur Wiederherstellung der gefallenen Natur des Menschen sey nichts anderes erforderlich gewesen, als die Genugthuung des Menschen für die Sünde, welche, wie es scheine, der Mensch selbst habe leisten können, weil Gott von ihm nicht mehr fordern könne, als er zu leisten im Stande sey, und zum

trifft, daß der Tod der Sold der Sünde auch nach dem Leiden Christi bleibt, so ist zu erwiedern: Durch das Leiden Christi werden wir als Glieder ihm, dem Haupt, einverleibt, denn die Glieder müssen dem Haupt conform werden. Wie nun Christus zuerst die Gnade in der Seele neben der Leidensfähigkeit des Leibs hatte, und dann durch das Leiden zur Glorie der Unsterblichkeit gelangte, so werden auch wir, seine Glieder, durch sein Leiden zwar von jedem reatus der Strafe befreit, aber so, daß wir zuerst den Geist der Kindschaft in die Seele aufnehmen, während wir noch einen leidensfähigen und sterblichen Körper haben, nachher aber dem Leiden und Tode Christi configurirt, zur Glorie der Unsterblichkeit gelangen.

Erbarmen geneigter sey, als zum Strafen. Zureichend sey, erwiedert Thomas, eine Satisfaction in doppeltem Sinn: *uno modo perfecte, quia est condigna per quandam adaequationem ad recompensationem culpae commissae, et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato, tum quia tota humana natura erat per peccatum corrupta, nec bonum alicujus personae vel etiam plurium poterat per aequiparantiam totius naturae detrimentum recompensare, tum etiam, quia peccatum, contra Deum commissum, quandam infinitatem habet, ex infinitate divinae majestatis: tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille, in quem delinquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio hominis esse sufficiens, imperfecte scilicet, secundum acceptationem ejus, qui est ea contentus, quamvis non sit condigna. Et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum praesupponit aliquid perfectum, a quo sustentetur, inde est, quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi.*

Versöhnt sind wir durch das Leiden Christi mit Gott auf doppelte Weise. Es hat die Sünde, die die Menschen zu Feinden Gottes macht, entfernt, ist aber auch das für Gott angemessenste Opfer, und hat daher auch, wie jedes Opfer, die Wirkung, uns mit Gott zu versöhnen [1].

Wie die Versöhnung mit Gott die Befreiung von der Sünde, von der Gewalt des Teufels und von der Strafe der Sünde zu ihrer Voraussezung hat, so unterscheidet Thomas von der Versöhnung mit Gott, als weitere Wirkung des Leidens Christi, die Aufschließung der Pforte des Himmels. Die Sünde war auf doppelte Weise für den Menschen ein Hinderniß des Eintritts in das Himmelreich, als die gemeinsame Sünde der ganzen menschlichen Natur und als die specielle Sünde jedes Einzelnen. Durch das Leiden Christi sind wir sowohl von der Schuld und Strafe der gemeinsamen Sünde, als auch unsern eigenen Sünden befreit, wenn wir durch den Glauben, die Liebe und die Sacramente des Glaubens mit dem Leiden Christi Gemeinschaft haben. Darum ist uns durch dasselbe auch die Pforte des Himmelreichs geöffnet [2].

---

1) Art. 4.: *Tantum bonum fuit, quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum, in natura humana inventum, Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos, qui Christo passo conjunguntur.* Auf den Abälard'schen Satz: Gott habe nicht versöhnt werden dürfen, da er uns immer geliebt habe, antwortet Thomas durch die Unterscheidung: *Deus diligit omnes homines quantum ad naturam, quam ipse fecit, sed odit omnes quantum ad culpam, quam contra eum homines committunt.*

2) Was Thomas im sechsten Artikel noch folgen läßt, ist nur dieß: Christus habe, wie er sich durch sein Leiden unter seine Würde erniedrigte, so auch erhöht zu werden verdient, nach dem allgemeinen Grundsatz: *meritum importat quandam aequalitatem justitiae. — Ita cum aliquis ex justa*

Umfassender und erschöpfender ist die Lehre vom Leiden Christi, und von der auf demselben beruhenden Versöhnung des Menschen mit Gott, nach dem ganzen Zusammenhang der Momente und Gesichtspuncte, welche sich dabei unterscheiden lassen, noch von keinem Theologen bis auf jene Zeit behandelt worden. Fragen wir aber, auf welchem Begriff in lezter Beziehung die hier aufgestellte Theorie beruht, so ist es unstreitig der Begriff der Satisfaction. Denn obgleich Thomas den Begriff der Satisfaction den drei Begriffen, mit welchen er ihn zusammenstellt, dem Begriffe des **meritum**, des **sacrificium** und der **redemptio** coordinirt, so behauptet er doch zugleich, daß der Mensch nur **per modum satisfactionis** von dem **reatus poenae** frei werden kann, und wenn er auch von der Aufhebung des **reatus poenae** die eigentliche Versöhnung mit Gott, die er nicht auf die Schuld der Sünde, sondern die Sünde selbst bezieht, und durch den Begriff des Opfers vermittelt, unterscheidet, so ist doch die

voluntate sibi subtrahit, quod debebat habere, meretur, ut sibi amplius superaddatur, quasi merces justae voluntatis. — Wie unrichtig die öfters wiederholte Behauptung, daß unter den Scholastikern namentlich Thomas das Verdienst Christi auf die Erbsünde beschränkt habe (man vgl. z. B. Cotta in der oben S. 17. genannten Dissert. S. 123.), in dieser Allgemeinheit ist, ist aus Quaest. 1. art. 4. zu sehen, wo Thomas nicht nur ausdrücklich sagt, Christus sey zur Tilgung nicht blos der Erbsünde, sondern auch aller nachherigen Sünden gekommen, sondern auch diese Bestimmung noch hinzusetzt: *tanto autem principalius ad alicujus peccati deletionem Christus venit, quanto illud peccatum majus est.* Intensiv sey die actuelle Sünde größer, als die Erbsünde, extensiv aber die Erbsünde als Sünde des ganzen Geschlechts. *Et quantum ad hoc Christus principalius venit ad tollendum originale peccatum, in quantum bonum gentis divinius et eminentius est, quam bonum unius* (wie Aristoteles in der Ethik sage).

wesentlichste Bedingung der Versöhnung die Aufhebung des **reatus poenae.** Versöhnt ist demnach der Mensch mit Gott, weil Christus für ihn genuggethan und durch sein genugthuendes Leiden die auf dem Menschen liegende Schuld der Strafe getilgt hat. Dieses Leiden Christi war nicht blos ein genugthuendes wegen seines unendlichen Werths, sondern auch ein stellvertretendes, da Christus im Acte der Genugthuung, also an der Stelle der Menschen, den größten Schmerz erduldete (wobei freilich über das Verhältniß der Größe dieses Schmerzes zu der Größe des Schmerzes, welchen die Menschen selbst hätten erdulden sollen, nichts bestimmt wird). An sich aber wäre diese Genugthuung keineswegs nothwendig gewesen, Gott hätte ebenso gut auch ohne sie die Menschen wieder mit sich versöhnen können. Soweit die Genugthuung durch das Leiden Christi unter den Gesichtspunct der Nothwendigkeit gestellt wird, ist Nothwendigkeit nur soviel, als Schicklichkeit und Zweckmäßigkeit. Nun sollte man zwar denken, daß auch das Schickliche und Zweckmäßige für Gott den Character innerer Nothwendigkeit habe. Allein eine göttliche Nothwendigkeit dieser Art wird nicht behauptet, und da nun ohnedieß der Begriff der Nothwendigkeit, als eines äussern Zwangs, auf Gott keine Anwendung findet, so gilt ganz allgemein, was Thomas **Quaest. XLVI. Art. 1.** sagt: **In Deum non cadit aliqua necessitas, quia hoc repugnaret omnipotentiae ipsius, ergo non fuit necessarium, Christum pati.** Wir kommen daher auf denselben, jeder Deduction der Nothwendigkeit eines genugthuenden Leidens entgegenstehenden, Begriff der göttlichen Allmacht zurück, auf welchen die Satisfactionstheorie Bonaventura's zurückgeht, und es fragt sich daher nur, ob nicht der dem Thomas eigenthümliche, von ihm zwar nicht weiter entwickelte, aber wiederholt ausgesprochene Begriff einer **satisfactio non solum sufficiens, sed etiam superabundans** zwischen seiner und des Bonaventura Theorie einen gewißen Unterschied be-

gründet. Um aber hierüber bestimmter urtheilen zu können, müssen wir dem Thomas von Aquinum zuvor seinen Rivalen Duns Scotus zur Seite stellen, da auch die Lehre vom Verdienst Christi unter die Puncte gehört, in welchen die beiden berühmten Urheber theologischer Lehrsysteme von einander abweichen.

Duns Scotus hat es sich in seinem Commentar über die Sentenzen des Petrus Lombardus bei den betreffenden Distinctionen [1]) zur Hauptaufgabe gemacht, die Behauptung des Thomas, daß das Verdienst Christi ein objectiv unendliches sey [2]), zu widerlegen. Duns Scotus geht von der Voraussetzung aus, daß das Verdienst Christi nur der menschlichen Natur Christi angehört. Daher kann es, wie diese, nur endlich seyn. Es ist endlich, weil es seinem Wesen nach von einem endlichen Princip abhängt. Unter welchem Gesichtspunct man es betrachten mag, mag man es auf das Subject des Worts (des Logos), oder auf den Endzweck beziehen, alle diese Beziehungen sind nur endlich, wäre es unendlich, so wäre es nicht mehr ein Verdienst, das einem geschaffenen Willen, sondern dem ungeschaffenen Willen des Wortes angehört. Gleichwohl aber ist es seiner Wirkung nach ein zureichendes. Wie nämlich alles, was von Gott ist, nur deßwegen gut ist, weil es Gott will, nicht umgekehrt, so hängt auch der Werth des Verdienstes Christi nur von der Annahme von Seiten Gottes ab, objectiv betrachtet aber konnte es

1) Opp. Ioannis Duns Scoti Lugd. 1639. Tom. VII. P. 1. S. 382. f.

2) A. a. O. zu Dist. XIX. S. 412.: *Meritum Christi, ut dicunt, habet quandam infinitatem ex supposito Christi, quod eliciebat, et exercuit operationes illius naturae assumptae, et ideo vita illius suppositi et operationes fuerunt bonum infinitum, propter quod et mors et passio et aliae operationes habuerunt quandam infinitatem, ut sufficerent pro infinitis peccatis delendis et infinitis gratiis et gloriis conferendis.*

die Gottheit nicht als ein unendliches, sondern nur als ein endliches annehmen. Daß es aber Gott, obgleich es an sich nicht unendlich ist, doch seiner äußern Beziehung nach, oder extensiv, für unendlich viele, als unendlich annehmen will, hat seinen Grund in der Person, der es angehört. Bei einer andern Person wäre nicht dieselbe Schicklichkeit der Annahme. Für so viele also Gott es annehmen will, für so viele ist es zureichend [1]).

---

1) A. a. O. S. 41*.: *Dico, quod meritum Christi fuit finitum, quia a principio finito essentialiter dependens, etiam accipiendo ipsum cum omnibus respectibus, sive cum respectu ad suppositum Verbi, sive cum respectu ad finem, quia omnes respectus isti erant finiti, et ideo quomodocunque circumstantionatum finitum erat, aut si fuit infinitum, tunc non fuit meritum plus secundum velle creatum, quam secundum velle Verbi increatum. Quantum ergo valuit illud meritum ad sufficientiam? Dico, quod sicut omne aliud a Deo ideo est bonum quia a Deo volitum, et non e converso, sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur, et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum est et bonum, ideo acceptatum, et tantum potuit acceptari passive, quantum tota trinitas potuit et voluit acceptare active, sed ex formali ratione sua, quam habuit, non potuit acceptari in infinitum et pro infinitis, sed pro finitis. Tamen ex circumstantia suppositi et de congruo, ratione suppositi, habuit quandam rationem extrinsecam, quare Deus potuit acceptare illud in infinitum, scilicet extensive, pro infinitis. Si autem illud meritum fuisset alterius personae, tunc nec ratione operis, nec ratione operantis fuisset congruitas acceptationis illius pro infinitis. Pro quantis autem, et pro quot Deus voluit passionem illam, sive bonum velle, acceptare, pro tot sufficit, sed quantum est de formali ratione rei acceptabilis in se, non*

Es sind demnach zwei Momente, die hier genau unterschieden werden müssen. Auf der einen Seite wird die objective Unendlichkeit des Verdienstes Christi geläugnet, auf der andern aber dieselbe Wirkung desselben behauptet, die es nur unter der Voraussezung seines innern objectiven Werths haben zu können scheint. Diese beiden Momente müssen daher auch bei der Beantwortung der Einwürfe, auf welche sich die weitere Erörterung des Duns Scotus bezieht, auf gleiche Weise in Betracht gezogen werden. Auf den Einwurf, daß, wenn das Verdienst Christi endlich, die Sünde aber unendlich sey, es die Schuld der Sünde nicht aufheben konnte, erwiedert Duns Scotus, daß, wenn auch das Leiden und Verdienst Christi an sich, oder seinem Begriff nach (formaliter), endlich sey, es doch durch die Beziehung auf ein unendliches Object die Schuld der Sünde habe tilgen können. Aber auch die Sünde selbst dürfe man sich nicht als das intensiv unendliche Böse denken, weil dieß auf Manichäismus führen würde. Es sey falsch, zu sagen, die Sünde sey ebenso groß, als der, gegen welchen sie geschieht. Nur in Beziehung auf das Ziel, von welchem sie hinwegwende, sey sie der äußern Benennung nach unendlich, an sich aber gebe es kein unendliches Böse. So groß die intensive Stärke ist, mit welcher die Sünde vom höchsten Gut hinwegzieht, so groß ist sie auch auf der Seite der Liebe, um zu demselben hinzuziehen, wie dieß ganz besonders von der Liebe der Seele Christi gilt [1]. Der

---

fuit acceptabilis pro infinitis, sicut nec in se fuit formaliter infinita.

1) A. a. O. zu Dist. XIX. S. 412.: *Meritum Christi fuit quoddam bonum finitum, cum fuerit ejus secundum humanam naturam, sed peccatum aliorum fuit infinitum malum, quia tanta offensa et peccatum, quantus est ille, qui offenditur, sive contra quem peccatur, vel a quo per ipsum separatur; ille est infinitus, scilicet Deus,*

gleiche Einwurf kann in Beziehung auf die Strafe der Sünde gemacht werden. Bleibt der Wille in der Sünde, so ist aller-

---

igitur cum finitum non sit proportionatum infinito, nullum meritum Christi potuit mereri deletionem offensae. Die Antwort darauf ist S. 421.: *Cum dicitur meritum Christi est finitum, peccatum infinitum, ergo non potuit meritorie auferre peccati reatum, dico, quod etsi Christi passio et meritum ipsius totum sit formaliter finitum, quia tamen conjunxit per gratiam et gloriam objecto infinito, ideo potuit delere peccati reatum, sive peccatum avertens a bono infinito. Et cum dicis, quod non, quia peccatum illud erat infinitum, si intelligis, quod erat malum formaliter infinitum intensive, falsum est: tunc enim oporteret ponere summum malum et Deum Manichaeorum. Et cum probas, quod tantum est peccatum, quantus est ille, in quem fit, si „tantum quantum" referantur ad rationes formales utriusque, in se falsum est. Tamen secundum terminum, a quo convertit peccatum, sortitur quandam denominationem extrinsecam, ut sicut quadam denominatione extrinseca actus beatificus Michaelis dicitur infinitus, quia conjungit termino ad quem infinito, in se formaliter tamen actus est finitus, sic peccatum mortale, quia avertit a termino a quo infinito, sortitur quandam denominationem extrinsecam. Gravius enim peccatum est peccatum in Deum, quam in alium, et in regem terrenum, quam in militem suum, nunquam tamen potest esse, quod sit formaliter infinitum malum. Exemplum aliud si ponatur, per impossibile, infinitum corrumpi, diceretur, quod illa corruptio esset infinita, non quidem intensive et formaliter, sed ratione termini a quo corruptionis, quia corruptio inciperet ab infinito, sic in proposito, quia peccatum avertit ab infinito etc. Unde breviter dico, probabiliter opinando, quod tanto amore intensive potest aliquis Sanctus ferri in summum bonum diligendo, quanta inordinatione intensiva avertebatur, et quan-*

dings die Strafe extensiv unendlich, nur folgt daraus nicht, daß Gott die Sünde nicht auch anders bestrafen kann [1]). In der Antwort auf den weitern Einwurf, daß, wenn die Welt und die Fortpflanzung der Menschen immer fortdaure, und die Menschen unendlich viele sind, das endliche Verdienst nicht zureicht, wird nur das schon Gesagte wiederholt, daß Gott das an sich endliche Verdienst als ein unendliches annehmen könne [2]).

---

to unum abduxit a termino a quo, tantum aliud conjungit et, et maxime hoc est verum de amore animae Christi.

1) S. 412.: *Praeterea per idem potest probari, quod non meruit deletionem poenae pro reatu infinito aliorum, quia poena, quae debetur illi peccato, est infinita, et meritum Christi finitum: ergo.* Dagegen S. 422.: *Cum dicitur, quod poena debita mortali est infinita, verum est, si voluntas finaliter maneat in peccato, illa poena est infinita extensive, et hoc quia subjectum manet semper sub culpa, et hoc est ex ordinatione divina, quod ubi ceciderit lignum, ibi erit* (Eccles. 11, 3.), *non quin Deus possit punire aliter peccatum illud, unde, si Deus puniret animam per diem tantum pro culpa mortali, et post annihilaret animam, non faceret injustitiam. Tunc ad formam poena est infinita extensive ex ordinatione divina, non tamen, quin aliter posset punire peccatum, si vellet.*

2) S. 412.: *Praeterea de possibili possunt esse homines infiniti, si mundus et generatio semper duraret, et quilibet natus de Adam contraheret originale peccatum: igitur foret tunc in mundo, in post sumendo, infinita culpa: igitur cum meritum Christi fuerit finitum, non suffecisset pro remissione offensae et collatione gratiae et gloriae omnium.* Dagegen S. 422.: *Dico, quod bonum* v e l l e *Christi, vel passio ejus considerata secundum se, formaliter posset recompensari per aliquid bonum fi-*

Wird die Unendlichkeit der Schuld und die Unendlichkeit des Verdienstes geläugnet, so ist die Consequenz der Anselm'schen Deduction der Nothwendigkeit der Satisfaction schon in ihren ersten Prämissen abgeschnitten. Daher ist es erst die Theorie des Duns Scotus, welche den vollkommensten Gegensaz zur Anselm'schen Satisfactionstheorie bildet. Er selbst hat es daher auch nicht unterlassen, in seinen Erörterungen über die Dist. XX. des Magister, oder, wie er sie auffaßt, die quaestio, utrum necesse fuerit genus humanum reparari per passionem Christi, directer und ausführlicher, als ein anderer Scholastiker, in eine Untersuchung der Anselm'schen Lehre einzugehen. Die Zweifel und Einwürfe, die er ihr entgegensezt, sind folgende: Vors erste greift er die Conclusion selbst an, daß es keine andere Erlösung gebe, als durch den Tod Christi, und durch eine freiwillige, die ganze Creatur an Werth übertreffende Gabe. Zum Beweise des Gegentheils beruft er sich auf Augustin (De Trin. XIII, 20.), hieraus erhelle, daß in der Conclusion keine Nothwendigkeit liege. Hierauf behauptet er, die Nothwendigkeit, daß Christus, als Mensch, durch seinen Tod den Menschen erlöste, sey nur die Nothwendigkeit der Folge (necessitas consequentiae). Sey vorausgesehen worden, daß er leiden werde, so habe er allerdings leiden müssen,

---

nitum, sicut ipsum, vel ipsa fuit nonnisi finitum in se: praemiat tamen Deus ultra condignum, ideo potest ratione alicujus bonitatis et personae patientis acceptare bonum velle *Christi, et ejus passionem pro infinitis, quia tantum et pro tot valet, quantum et pro quot acceptatur a Deo. Quamvis autem posset acceptare passionem illam pro infinitis, non tamen infinite, quia non potest (sc. Deus) diligere aliquod creatum a parte diligibilis infinite, quia non est infinitum, de facto tamen non fuit accepta nisi pro electis, quia pro eis tantum fuit oblata a Christo, efficaciter dico.*

aber das Eine, wie das Andere, das Vorangehende, wie das Nachfolgende, sey etwas Zufälliges [1]). Daß Christus leiden mußte, argumentirt Duns Scotus weiter, hat darin seinen Grund, daß die Wiederherstellung des Menschengeschlechts nothwendig war. Die Wiederherstellung des Menschengeschlechts aber war nothwendig, weil die Menschen zur Seligkeit prädestinirt sind, und als Gefallene nur durch Satisfaction in sie eingehen können, aber die Prädestination des Menschen ist ja selbst nur zufällig, nicht nothwendig, denn wie Gott überhaupt in Ansehung desjenigen, was ausser ihm ist, nichts mit Nothwendigkeit thut, so hätte er ebenso gut auch den Menschen nicht prädestiniren können, nur unter Voraussezung der Prädestination ist es unschicklich, daß der Mensch seiner Seligkeit verlustig werde, so wenig also die Prädestination absolut nothwendig ist, so wenig ist es auch die Erlösung [2]). Gesezt aber auch, die Wiederherstellung

---

1) A. a. O. S. 428.: *Praeterea non est aliqua necessitas, quod Christus homo redimat hominem per mortem, nisi necessitas consequentiae, scilicet posito, quod ordinaverit sic illum redimere, sicut si curro, moveor, haec est necessitas consequentiae, sed antecedens est simpliciter contingens et similiter consequens, scilicet me currere et moveri. Similiter Christum pati mortem, fuit contingens, sicut contingens fuit ipsum praevideri passurum, nulla est ergo necessitas, nisi consequentiae, scilicet si praevisus fuit pati, patietur, sed tam antecedens quam consequens fuit contingens.*

2) A. a. O.: *Sicut Deus ab aeterno contingenter praedestinavit hominem et non necessario, quia nihil necessario operatur, respectu aliquorum extra se, ordinando illa ad bonum, sic potuit non praedestinasse, nec est inconveniens hominem frustrari a beatitudine, nisi praesupposita praedestinatione hominis, igitur nulla fuit absolute redemptionis ejus necessitas, sicut nec praedestinationis ejus.* In welchem directen Gegensatz diese Säze

des Menschengeschlechts sey nothwendig gewesen, so fragt sich, ob sie nicht anders, als durch Satisfaction geschehen konnte, und wenn Satisfaction nothwendig ist, ob sie nur von Gott geleistet werden kann, und wenn nun in dieser Beziehung weiter gesagt wird, daß niemand Gott genugthun kann, ohne Gott etwas darzubringen, was an sich größer ist, als das, wodurch sich der Mensch nicht hätte zur Sünde verleiten lassen sollen, also größer, als die ganze Creatur, so ist dieß nicht wahr. Denn es ist nicht nöthig, daß die Satisfaction für die Sünde des ersten Menschen objectiv (formaliter) nach Größe und Vollkommenheit einen größern Werth habe, als die gesammte Creatur, es wäre hinreichend gewesen, Gott für die Sünde des ersten Menschen etwas zu geben, was in höherem Grade etwas Gutes war. Hätte Adam durch die Gnade und Liebe auch nur in Einem Acte, oder in mehreren, Gott um seiner selbst willen mit einem höhern Grade der Thätigkeit seines freien Willens geliebt, als sein Wille zur Sünde thätig war, so wäre diese Liebe zur Vergebung seiner Sünde hinreichend gewesen, und es wäre Gott durch einen Act der Liebe genuggethan worden, welcher ebendadurch, daß er auf Gott um seiner selbst willen seine Richtung nahm, in demselben Grade mehr gewesen wäre, als die Liebe zur Creatur, in welchem Gott mehr ist, als die Creatur, obgleich an sich ein solcher Act nicht mehr gewesen wäre, als die ganze Creatur [1]). Auch die Behauptung Anselms, daß nur ein

---

zu den Prämissen der Anselm'schen Satisfactionstheorie stehen, fällt von selbst in die Augen. Vgl. oben S. 161. f.

1) A. a. O. S. 429.: *Ex majori conatu liberi arbitrii quam fuit conatus in peccando — fuisset satisfactum, et tunc propositio illa est falsa, quod debuit offerre Deo aliquid majus omni eo, pro quo peccare non debuerat, sed sicut pro amore creaturae, ut objecti diligibilis, non debuit peccare, ita satisfaciendo debuit offerre Deo aliquid*

Mensch genugthun konnte, läßt Duns Scotus nicht als eine absolut nothwendige gelten, da überhaupt einer, der nicht Schuldner ist, ebenso gut für einen andern genugthun, als für ihn beten kann. Wie Christus als unschuldiger Mensch (als **non debitor**) genugthat, so hätte, wenn es Gott so gefallen hätte, auch ein guter Engel genugthun und Gott etwas ihm wohlgefälliges, was er für die gesammten Sünden angenommen hätte, darbringen können, weil alles Creatürliche, wenn es Gott dargebracht wird, den Werth hat, in welchem es Gott annimmt. Was daher von Anselm, Bonaventura, Thomas von Aquinum und andern ausdrücklich geläugnet wird, wird von Duns Scotus ohne Bedenken behauptet, daß ein bloßer Mensch (**unus purus homo**) für alle hätte genugthun können. Wäre er, wie an sich möglich ist, ohne Sünde, durch die Kraft des heiligen Geistes, wie Christus, empfangen worden, hätte ihm Gott das höchste Maas von Gnade, dessen er fähig ist, gegeben, wie er es Christus ohne vorangehendes Verdienst aus freier Güte gab, er hätte die Tilgung der Sünde sowohl, als die Seligkeit verdienen kön-

---

majus, attingendo per actum objective, quam sit creatura, scilicet amorem attingentem Deum propter se, et ille amor objective, ut terminatur in Deum, excedit amorem creaturae, sicut Deus creaturam. Unde sicut peccavit per amorem ignobilioris objecti in infinitum, ita debuit satisfacere per amorem nobilioris in infinitum, et hoc suffecisset, saltem de possibili. Dico igitur, quod amor, quem offerre debet satisfaciendo, debet excedere amorem cujuscunque creaturae, quod verum est, et diligere magis objectum nobilius satisfaciendo, quam dilexit ignobilius peccando: tamen ille actus, quo convertor ad Deum per amorem, in sua formali ratione non est major omni creatura, nec etiam amor Christi creatus, quo dilexit Deum, fuit talis. Unde ipse vult omnino infinitatem habere, ubi non est ex formali ratione rei.

nen [1]). Da Duns Scotus das Verdienst Christi blos auf die menschliche Natur Christi bezieht, so ist dieß im Grunde seine wirkliche Behauptung. Ja er hält es sogar für möglich, daß jeder für sich genugthun kann, da es nur darauf ankommt, daß jeder Mensch die erste Gnade (die gratia prima zum Unterschied von der gratia secunda, die dem Menschen nach der Taufe bei der Buße zu Theil wird) empfängt. Wie uns Gott, obgleich jeder ein Kind des Zorns ist, doch ohne unser eigenes Verdienst die erste Gnade gibt, wodurch jeder die Seligkeit verdient, so kann er auch die Tilgung der Schuld verdienen [2]).

Aus allem diesem zieht Duns Scotus die Folgerung, daß das ganze Werk der Erlösung durch Christus nichts nothwendiges ist, sondern blos etwas zufälliges, oder nothwendig nur unter Voraussetzung einer göttlichen Anordnung, welche selbst nicht nothwendig ist. Daß aber Christus, obgleich der Mensch auch anders hätte erlöst werden können, ihn gleichwohl mit freiem Willen gerade auf diese Weise erlösen wollte, darin erkennt Duns Scotus das sittliche Moment, daß der Mensch in Folge hievon durch ein um so stärkeres Band der Liebe mit Gott verbunden wird [3]).

---

1) Duns Scotus setzt noch hinzu: *Et cum dicit* (Anselm Cur D. h. I, 5.) *quod tunc obligaremur et tantum, quantum Deo, falsum est, imo simpliciter Deo, quia totum, quod ille haberet, esset a Deo: obligaremur tamen multum sibi, sicut obligaremur beatae Virgini, et aliis Sanctis, qui meruerunt pro nobis, semper tamen finaliter e summe Deo tanquam ei, a quo aliorum bona procedunt.*

2) *Praeterea videtur (de possibili dico), quod quilibet potest satisfacere pro se — sicut modo, licet quilibet sit filius irae, cuilibet tamen dat primam gratiam sine meritis propriis, et tunc meretur beatitudinem, igitur potuit etiam meruisse deletionem culpae.*

3) A. a. O. S. 430.: *Tunc ad quaestionem dico, quod om-*

Zufällig ist demnach nach Duns Scotus das ganze Werk der Erlösung, aber dieselbe Zufälligkeit behauptet auch Tho-

---

nia hujusmodi, quae facta sunt a Christo circa redemptionem nostram, non fuerunt necessaria, nisi praesupposita ordinatione divina, quae sic ordinavit fieri, et tunc tantum necessitate consequentiae necessarium fuit, Christum pati: sed tamen totum fuit contingens simpliciter et antecedens et consequens. Unde credendum est, quod ille homo passus est, propter justitiam (nämlich Christus), *vidit enim mala Judaeorum, quae fecerant, et quomodo inordinata affectione et distorta afficiebantur ad legem suam, nec permittebant homines curari in sabbato, et tamen extrahebant ovem vel bovem de puteo in sabbato et multa alia. Christus igitur volens eos ab errore illo revocare per opera et sermones, maluit mori, quam tacere, quia tunc erat veritas dicenda Judaeis, et ideo pro justitia mortuus est.* (Man übersehe hier nicht, wie rationalistisch Duns Scotus die Wirksamkeit Christi auffaßt, indem er in ihm nur den zur Verbesserung der Sittlichkeit seiner Zeitgenossen wirkenden Lehrer sieht). *Tamen de facto sua gratia passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis, et ideo multum tenemur ei. Ex quo enim aliter potuisset homo redimi, et tamen ex sua libera voluntate sic redemit, multum ei tenemur, et amplius quam si sic necessario et non aliter potuissemus fuisse redempti, ideo ad alliciendum nos ad amorem suum, ut credo, hoc praecipue fecit, et quia voluit hominem amplius teneri Deo, sicut si aliquis genuisset primo hominem et postea instruxisset eum in disciplina et sanctitate, amplius obligaretur ei, quam si tantum genuisset eum et alius instruxisset, et haec est congruitas, non necessitas. Si autem volumus salvare Anselmum, dicamus, quod omnes rationes suae procedunt, praesupposita ordinatione divina, quae sic ordinavit hominem redimi* (daß die Anselm'sche Deduction nicht in diesem Sinne zu nehmen ist, versteht sich von selbst), *et sic*

mas von Aquinum, da er ja gleichfalls die absolute Nothwendigkeit desselben läugnet. Welches Moment hat daher, um auf das Obige zurückzukommen, der Begriff einer **satisfactio non solum sufficiens, sed superabundans**, und auf welcher Seite ist die größere Consequenz, auf der Seite des Thomas, welcher eine Satisfaction in diesem Sinne behauptet, oder des Duns Scotus, welcher sie verwirft? Eine **satisfactio non solum sufficiens sed superabundans** ist unstreitig der stärkste Ausdruck für den objectiven innern Werth des von Christus in seinem Leiden und Tod für die Sünden der Menschen gegebenen Aequivalents. Die Sünden der Menschen sind so wenig frei erlassen, daß das, was für sie gegeben wurde, nicht blos denselben, sondern sogar noch einen sie übersteigenden höhern Werth hat. Welchen Zweck kann es aber haben, auf den innern objectiven Werth des Aequivalents so großes Gewicht zu legen, wenn doch zugleich zugegeben wird, daß an sich überhaupt kein Aequivalent zur Erlösung der Menschen nothwendig war? Nur wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß die Menschen ohne ein Aequivalent nicht hätten erlöst werden können, kommt es darauf an, nachzuweisen, daß das Aequivalent in dem angemessenen Verhältniß zu demjenigen stund, wofür es als Aequivalent gegeben wurde, und wenn sich bei dieser Gegenüberstellung des einen und des andern sogar noch ein Ueberschuß ergibt, ist alles geschehen, was nur immer die Rücksicht auf die ein Aequivalent fordernde Idee der Gerechtigkeit gebieten kann. Hieraus geht aber von selbst hervor, daß die Idee einer **satisfactio non solum sufficiens, sed superabundans** zwar in einer Deduction der Nothwendigkeit des

---

videtur procedere, ita quod Deus ex praeordinatione non voluit acceptare pro redemptione hominum, nisi mortem Filii sui, nulla tamen necessitas absoluta fuit. Unde in Ps. 129. (130, 7.): *Copiosa apud eum redemptio.*

Erlösungswerkes, wie die Anselm'sche ist, ihre nothwendige Stelle hat, auf jedem andern Standpunct aber keineswegs dieselbe Bedeutung haben kann. Daher steht Thomas mit seiner Idee einer satisfactio abundans in der Mitte zwischen Anselm und Duns Scotus, und es fragt sich nur, ob man, wenn man sich von Anselm so weit entfernt, als sich Thomas von ihm entfernte, nicht noch weiter geführt wird, und nur der von Duns Scotus genommenen Richtung folgen kann. Gibt man zu, daß Gott auf eine andere Weise, ohne Genugthuung und Aequivalent, die Menschen hätte erlösen können, abstrahirt man ebendamit nicht blos von der Voraussetzung, daß die objective Unendlichkeit der Schuld mit der objectiven Unendlichkeit eines Aequivalents ausgeglichen werden müsse, sondern auch von der Idee der objectiven Unendlichkeit der Schuld der Sünde selbst, so sieht man auch nicht mehr, welche Bedeutung überhaupt die kirchliche Lehre von der Person des Gottmenschen für das Werk der Erlösung haben soll, und muß dem Duns Scotus Recht geben, daß ebenso gut auch ein bloßer Mensch der Erlöser der Menschen, oder der Ankündiger und Vermittler der göttlichen Gnade, hätte seyn können. Es ist daher hier nicht zu übersehen, wie der Widerspruch des Duns Scotus gegen die satisfactio superabundans ihn zugleich auf Behauptungen führt, die mit der kirchlich orthodoxen Lehre von der Person Christi sich nicht wohl vereinigen lassen. Während Thomas die Idee der satisfactio superabundans auf die dignitas vitae gründet, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis, behauptet dagegen Duns Scotus: meritum Christi fuit quoddam finitum bonum, cum fuerit ejus secundum naturam humanam. Mit welchem Recht wird aber das Leiden und Verdienst Christi nur nach dem Maasstab seiner menschlichen Natur gewürdigt, wenn doch in der Zweiheit der Naturen immer die Einheit der gottmenschlichen Person des Erlösers festgehalten werden muß?

Ist aber das Leiden und Verdienst Christi nicht blos ein menschliches, sondern ein gottmenschliches, so muß es auch einen objectiven übermenschlichen, absoluten Werth haben. Diese von Thomas behauptete **infinitas meriti** bestreitet Duns Scotus durchaus mit Argumenten, bei welchen klar vor Augen liegt, wie sie eine der Einheit der Person widerstreitende Trennung des Göttlichen und Menschlichen, oder, da es sich zunächst um den Begriff des Verdienstes handelt, des göttlichen und menschlichen Willens in Christus voraussetzen [1]).

---

1) Zu Dist. XIX. S. 413. argumentirt Duns Scotus gegen Thomas auf folgende Weise: *Contra hunc modum dicendi* (die *infinitas meriti) arguo, quia dicta ista, quibus dicitur, quod vita Christi fuit ita excellens, ut haberet quandam infinitatem, videntur hyperbolica, et exponenda, quia nunc loquimur de bono velle Christi, quo meruit, et Deus acceptavit passionem pro omnibus, quantum ad sufficientiam, ut dicunt, quia aut bonum velle Christi tantum erat acceptatum, quantum erat persona Verbi* (warum ist hier blos von der *persona Verbi* die Rede, und nicht vielmehr, wie die Lehre von der Person Christi erfordert, von der Person des Gottmenschen?), *aut si non, ergo non habuit infinitatem acceptabilitatis, ut posset sufficere pro infinitis. Si bonum velle Christi aut tantum acceptatum, quantum erat persona Verbi, tunc cum persona Verbi sit simpliciter infinita, illud bonum velle Christi fuit infinite acceptatum, sed cum Deus nihil acceptet, nisi quantum habet de acceptabilitate, igitur illud velle ratione suppositi habet rationem infinitae acceptabilitatis, et tunc in acceptabilitate non esset differentia inter velle proprium Verbi in se et velle illius naturae in Verbo, quia ex parte acceptabilitatis non est major acceptabilitas, igitur Verbum volendo bonum circumscripta natura assumpta potuit mereri, quod falsum est.* (Allein eben diese *differentia* des Wollens des Worts und der menschlichen Natur im Worte, oder diese Trennung der Einheit der gottmenschlichen Person in die

Wie aber auf diese Weise die Läugnung der objectiven Unendlichkeit des Leidens und Verdienstes Christi auf Conse-

---

beiden für sich betrachteten Naturen, wie wenn Christus im Werk der Erlösung nicht Gottmensch, sondern bloßer Mensch gewesen wäre, ist das Falsche.) *Et ultra sequitur, quod trinitas tantum diligeret velle assumtae, sicut Verbi increatum, quod nihil est dicere, quia hoc est ponere, creatum habere tantam diligibilitatem sicut increatum* (auch dieser Unterschied des Geschaffenen und Ungeschaffenen ist in der Einheit der Person aufgehoben. Ebenso verhält es sich mit den folgenden Argumenten). *Praeterea hujusmodi velle non est plus acceptatum Deo, quam sit bonum: si igitur infinite fuit acceptatum, vel pro infinitis, tunc velle illud cum relatione ad suppositum Verbi fuit formaliter infinitum, igitur anima Christi potuit ita perfecte frui Deus, vel velle cum tali respectu, sicut Verbum suo velle proprio, quod nihil est nisi ponere animam Verbum.* (Sind denn nicht die *anima* und das *Verbum* in der Einheit der Person selbst auch zur Einheit geworden, und als Eins gesetzt?) *Praeterea per se principium illius velle, sumptum cum omnibus respectibus ad Verbum, vel ad aliud, est finitum: igitur et velle fuit formaliter finitum et limitatum et per consequens finite acceptatum, nec habuit Verbum causalitatem aliquam super illud velle, quam non habuit tota trinitas. Et si detur, quod Verbum habet specialem efficientiam super actum illum, adhuc non sequitur, quod sit formaliter infinitus — ita quod secundum sufficientiam valeat pro infinitis redimendis, sed sicut meritum fuit finitum in se, ita secundum justitiam commutativam fuit finitum retributum: igitur non meruit infinitis secundum sufficientiam in acceptatione divina, sicut nec fuit infinite acceptatum, quia in se finitum.* Worauf anders läuft auch dieß wieder hinaus, als auf die Trennung der persönlichen Einheit des Erlösers, wie wenn das Endliche in ihm nicht in die Einheit mit dem Unendlichen aufgenommen wäre?

quenzen führt, die die Idee der gottmenschlichen Person des Erlösers selbst aufheben, so muß auf der andere Seite auch der nothwendige Zusammenhang der Idee des Gottmenschen mit der objectiven Unendlichkeit seines Leidens und Verdienstes anerkannt werden. So wenig die Idee des Sohnes Gottes, oder des Gottmenschen, für eine blos willkürliche und zufällige gehalten werden kann, ebenso wenig kann auch die durch ihn geschehene Erlösung aus diesem Gesichtspunct betrachtet werden, sondern das Eine wie das Andere kann in seinem absoluten Grunde nur aus der absoluten Natur Gottes selbst begriffen werden. Läugnet man aber jede, im Wesen Gottes selbst gegründete, Nothwendigkeit, so kann der absoluten Nothwendigkeit, wie sie Anselm in seiner Weise anerkannte, Thomas von Aquinum aber theils festhielt, theils fallen ließ, nur die absolute Willkür gegenübergestellt werden, auf welche die Theorie des Duns Scotus als ihre lezte Voraussezung immer wieder zurückgeht.

So unbedeutend beim ersten Anblick die Differenz des Thomas von Aquinum und des Duns Scotus in Ansehung der **satisfactio superabundans** zu seyn scheint, so tief eingreifend ist, bei näherer Betrachtung, der Gegensaz der beiden Standpuncte, auf welche sie zurückzuführen ist. Der Widerspruch des Duns Scotus gegen die **satisfactio superabundans** hängt sehr wesentlich mit einer Theorie zusammen, die aus dem Verhältniß Gottes und des Menschen alles objectiv Vermittelnde zu entfernen sucht, weil es dem absoluten Willen Gottes gegenüber nur als etwas an sich Ueberflüssiges erscheinen kann. Alles, was die Versöhnung des Menschen mit Gott zu erfordern scheint, ist nothwendig, nur weil es Gott will, nicht aber deswegen, weil Gott nichts anders wollen kann, als das an sich Wahre und Gute, das Absolute. Daher ist dieser absolute Wille Gottes, da er nicht die Natur Gottes, als des absoluten Geistes, zu seiner nothwendigen Voraussezung hat, die absolute Willkür selbst. Ist

aber die absolute Willkür das höchste Princip, so gibt es auch keinen durch die denkende Vernunft gesezten Zusammenhang von Momenten, durch die sich Gott, als der absolute Geist, mit sich selbst vermittelt. Auf dieses Princip der mit dem Wesen Gottes selbst identisch gesezten absoluten Willkür müssen wir also zurückgehen, wenn wir es uns seinem lezten Grunde nach erklären wollen, warum Duns Scotus dem Begriff der **satisfactio superabundans** den Begriff der **divina acceptatio** entgegensezt. Weil überhaupt nichts objective Realität hat, ausser sofern es ein Object des göttlichen Willens ist, der an sich ebenso gut das Entgegengesezte zu seinem Object machen könnte, hat auch die Satisfaction durch das Verdienst Christi keinen innern objectiven Werth, sondern ihr Werth hängt einzig nur davon ab, daß sie ein Object des göttlichen Willens ist. Daher hat die ganze Differenz, die sich durch die Lehrsysteme des Thomas von Aquinum und des Duns Scotus hindurch zieht, ihre höchste Spitze in der Lehre von Gott, in welcher Thomas das absolute Gute nicht durch den absoluten Willen Gottes, sondern den absoluten Willen Gottes selbst durch die Idee des absoluten Guten, das nur die absolute Natur Gottes selbst seyn kann, bedingt seyn läßt [1]). Während demnach auf dem einen Standpunct

1) P. III. Quaest. 19. art. 3. gibt Thomas auf die Frage: *Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit?* die Antwort: *Circa divina volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute, non tamen hoc est verum de omnibus, quae vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam esse, Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem: sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem a se Deus*

Gott der absolute Geist nur insofern ist, sofern er der absolute Wille ist, ist er auf dem andern der absolute Wille nur

---

vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem: ea autem, quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus, volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest. Dagegen sagt Duns Scotus Lib. I. Sent. Dist. 39. quaest. 5. T. V. P. 2. S. 1306. vom göttlichen Willen, er sey *libertas illa, quae est per se perfectionis et sine imperfectione, scilicet ad objecta opposita, ita quod sicut voluntas nostra potest diversis volitionibus tendere in diversa volibilia, ita illa voluntas potest unica volitione simplici illimitata tendere in quaecunque volibilia, ita quod si voluntas illa, vel illa volitio esset tantum unius volitionis, et non posset esse oppositi, quod tamen est de se volibile, hoc esset imperfectionis in voluntate. — Voluntas divina nihil aliud respicit necessario pro objecto ab essentia sua, ad quodlibet igitur aliud contingenter se habet, ita quod posset esse oppositi, et hoc considerando ipsam ut est prior naturaliter tendentià in illud objectum, nec solum ipsa, ut voluntas prior est naturaliter suo actu, sed etiam in quantum est volens, — in eodem instanti possit tendere in oppositum objectum et hoc tam de potentia logica — quam de potentià reali, quae prior est naturali actu suo.* Was folgt aus diesen Sätzen anders, als die Behauptung, daß der Unterschied des Guten und Bösen kein objectiver, sondern ein blos willkürlicher ist, daß also Gott das Gute nicht will, weil es gut ist, sondern es vielmehr gut ist, weil er es will, auch das Böse somit Böse, nur weil er es nicht will, an sich aber würde es, wenn er es wollte, ebendadurch das Gute seyn? Daher gibt es nach Duns Scotus in Beziehung auf Gott keinen Unterschied zwischen der *potentia ordinata* und der *potentia absoluta*. *Dico,* sagt Duns Scotus Lib. I. Sent. Dist. 44. S. 1369., *quod Deus non solum potest agere aliter, quam ordinatum est ordine particulari, sed etiam aliter, quam ordinatum est ordine universali,*

sofern er der absolute Geist ist, und in der Idee des absoluten Geistes die absolute Freiheit auch die absolute Nothwen-

---

sive secundum leges justitiae, potest ordinate agere, quia tam illa, quae sunt praeter illum ordinem, quam illa, quae sunt contra illum ordinem, possunt a Deo ordinate fieri, potentia absoluta. Auf diesen Gegensatz der beiden Begriffe muß man zurückgehen, um die Standpunkte dieser beiden Scholastiker in ihrer wesentlich divergirenden Richtung richtig aufzufassen. Am deutlichsten erhellt der Zusammenhang dieser Begriffe aus folgender Stelle des Duns Scotus in Sent. L. III. Dist. 19. in Resol. (s. Münscher's Lehrb. der chr. Dogmengesch. dritte Aufl. von D. v. Cölln. Zweite Hälfte, erste Abth. S. 170.): *Quantum attinet ad meriti sufficientiam, fuit profecto illud finitum, quia causa ejus finita fuit, videlicet voluntas naturae assumtae, et summa gloria illi collata. Non enim Christus quatenus Deus meruit, sed inquantum homo. Proinde si exquiras, quantum valuerit Christi meritum secundum sufficientiam, valuit procul dubio, quantum fuit a Deo acceptatum, siquidem divina acceptatio est potissima causa et ratio omnis meriti. Omne enim aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo dilectum, et non e contrario. Non enim Deus aliquam creaturam diligit propterea, quod ipsa sit bona, sed idcirco creatura est bona, quia a Deo diligitur. Consimiliter ideo aliquod opus est meritorium, quia est Deo acceptum, et non contra: Deus non acceptat opus idcirco, quod sit meritorium aut bonum. Tantum ergo valuit Christi meritum sufficienter, quantum potuit et voluit ipsum trinitas acceptare. Verumtamen ex sua ratione formali et de condigno non potuit in infinitum, seu pro infinitis acceptari, quia nec illud in se fuit formaliter infinitum. Nihilo secius si spectes suppositi merentis circumstantiam et dignitatem, habebat quandam extrinsecam rationem, propter quam de congruo in infinitum extensive, id est pro infinitis potuit acceptari.*

digkeit ist. Ist aber die Idee einer absoluten, zum Wesen Gottes selbst, als des absolut Freien, gehörenden Nothwendigkeit anerkannt, so kann auch der Sohn Gottes in seiner Menschwerdung und die Genugthuung des Gottmenschen nur aus dem Gesichtspunct eines göttlichen Vermittlungsprocesses betrachtet werden, in dessen verschiedenen Momenten Gott als der absolute Geist sich mit sich selbst vermittelt. Die **satisfactio superabundans**, in ihrer Consequenz gedacht, hat dieß zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, Thomas selbst aber hat seine eigentliche Satisfactionstheorie nicht bis zu diesem Puncte entwickelt und ausgebildet, sondern sie vielmehr dadurch selbst wieder aufgehoben, daß der Begriff der Allmacht, durch welchen er das absolute Wesen Gottes bestimmt, im Grunde doch nur ein anderer Ausdruck für die absolute Willkür des Duns Scotus ist. Dagegen kommt hier noch in Betracht, wie Thomas schon durch seine Lehre von der Person Christi oder der Menschwerdung Gottes eine nur auf den Begriff der göttlichen Allmacht oder Willkühr zurückgehende Ansicht ausschließt. Da Gott, argumentirt Thomas [1], seiner Natur nach wesentliche Güte ist, das Gute aber sich mittheilen und das höchste Gut auf die höchste Weise der Creatur sich mittheilen muß [2], so kommt es Gott wesentlich zu [3], daß er Mensch wird. Die Menschwerdung aber schließt keine Veränderung des ewigen Wesens Gottes in sich, son-

1) P. III. Quaest 1. art. 1.

2) A. a. O.: *Quod quidem maxime fit per hoc, quod naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, verbo, anima et carne.*

3) Thomas sagt zwar a. a. O. nur, *conveniens fuit Deum incarnari,* allein er sagt zugleich, *quod unicuique rei conveniens est illud, quod competit sibi secundum rationem propriae naturae, sicut homini conveniens est ratiocinari, quia hoc convenit sibi, inquantum est rationalis secundum naturam suam.*

dern ist nur eine neue Form der Einheit Gottes und der Creatur. Für die Creatur aber, zu deren Wesen Veränderung gehört, schickt es sich, daß sie, wie sie zuvor nicht war, und erst zu seyn anfing, so auch erst persönlich mit Gott vereinigt wurde, nachdem sie es zuvor noch nicht war. Gehört es nun aber an sich schon zum Wesen Gottes, sich mit der Creatur persönlich zu vereinigen, so kann das Vermittelnde dieser Einheit nur der Sohn seyn, zu dessen Begriff es wesentlich gehört, daß in ihm Gott und Mensch an sich Eins sind. Der Sohn hat nämlich nach Thomas eine wesentliche Beziehung zur Creatur, sofern er als Wort Gottes das Urbild ist, nach welchem die Schöpfung gebildet worden ist, und wenn nun das Verhältniß der Creaturen in ihrem Fürsichseyn zum Urbild nur ein getheiltes und bewegliches ist, so muß es auch eine ungetheilte persönliche Einheit des Wortes mit der Creatur geben [1]). Liegt es demnach an sich

1) Quaest. III. art. 8.: *Convenientissimum fuit, personam filii incarnari. — Convenienter enim ea, quae sunt similia, uniuntur: ipsius autem personae filii, qui est verbum Dei, attenditur uno quidem modo communis convenientia ad totam creaturam, quia verbum artificis, id est, conceptus ejus, est similitudo exemplaris eorum, quae ab artifice fiunt. Unde verbum Dei, quod est aeternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturae, et ideo sicut per participationem hujus similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter, ita per unionem verbi ad creaturam, non participatam, sed personalem, conveniens fuit, reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem. Nam et artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat. Alio modo habet convenientiam specialiter cum humana natura, ex eo, quod verbum est conceptus aeternae sapientiae, a qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideo per hoc homo in sapientia perficitur, quae est*

schon in dem Wesen Gottes, daß er Mensch wird, und mit dem Menschen Eins ist, so ist schon darin auch das Princip der Versöhnung enthalten, während dagegen eine Ansicht, welche, wie die des Duns Scotus, den absoluten Willen Gottes zum absoluten Princip erhebt, wenn sie auch durch den logischen und kirchlichen Formalismus, in welchem sie sich bewegt, ihren wahren Sinn verhüllt, eigentlich doch nur im Sinne des Arianismus Gott und den Menschen von einander trennen kann. Sehr natürlich schließt sich daran, wie von selbst erhellt, der bekannte Pelagianismus der Scotistischen Lehrweise an. Auf der andern Seite hält Thomas seinen objectiven Standpunct auch in der Lehre von der Rechtfertigung in strenger Consequenz fest. Ihre subjective Seite hat daher die Rechtfertigung nur darin, daß Gott, wie er überhaupt jedes Wesen nach der Eigenthümlichkeit seiner Natur bewegt, den Menschen in der Form des zu seinem Wesen gehörenden freien Willens zur Gerechtigkeit bewegt [1].

---

propria ejus perfectio, prout est rationalis, quod participiat verbum Dei, sicut discipulus instruitur per hoc, quod recipit verbum magistri — et ideo ad consummatam hominis perfectionem conveniens fuit, ut ipsum verbum Dei humanae naturae personaliter uniretur. Was ist demnach die Menschwerdung Gottes anders, als die Vollendung der menschlichen Natur, die schon dadurch mit Gott Eins ist, daß der Mensch als Geist, d. h. vermittelst der *mens*, in welche Thomas das göttliche Ebenbild setzt (P. I. quaest. 93. art. 1. f.), *participat verbum Dei.*

1) Die Momente der *justificatio* sind nach Thomas (Prima secundae quaest. 113.) 1. die *remissio peccatorum* 2. die *infusio gratiae* 3. der *motus liberi arbitrii* 4. der *motus fidei* (die das Gemüth auf Gott richtende Bewegung des freien Willens kann nur durch den Glauben geschehen, aber dieser Glaube ist nur der Glaube, daß Gott ist, als Object der Seligkeit und Ursache der *justificatio*, die sogenannte *fides informis* als ein Act des *intellectus)* 5. der *motus li-*

Wie überhaupt die scholastischen Theologen in der Zeit nach Duns Scotus in die beiden Parteien der Thomisten und Scotisten sich trennten, deren theologischer Gegensatz auch durch das getheilte Ordens-Interesse der Dominikaner und Franziscaner um so lebendiger erhalten wurde, so dauerte seit dieser Zeit der Differenz über den absoluten und relativen Werth des genugthuenden Leidens Christi fort. Doch schien das scholastisch-speculative Interesse sosehr auf der Seite des Duns Scotus zu seyn, daß auch manche von denen, die als Thomisten und Dominikaner auch in diesem Puncte auf der Seite des Thomas von Aquinum hätten seyn sollen, dem Duns Scotus beistimmten, wie namentlich der die hergebrachte Auctorität wenig achtende, unter den Scholastikern der dritten Periode ausgezeichnete Durandus von St. Pourçain (de sancto Porciano) [1]. Zugleich scheint aber auch der um dieselbe Zeit aufs neue emporkommende Nominalismus die Vorliebe für die scotistische Lehrweise begünstigt zu haben,

---

beri arbitrii a peccato. Die schlechthin von Gott ausgehende, durch den freien Willen des Subjects vermittelte Bewegung hat zu ihrem *terminus a quo* das *recedere a peccato,* und zu ihrem *terminus ad quem* das *accedere ad justitiam.* Deßwegen definirt Thomas die *justificatio* als einen *motus de contrario in contrario,* oder als eine *transmutatio de statu injustitiae ad statum justitiae.* In der *justitia* als dem *terminus ad quem* geht also die von Gott ausgehende Bewegung wieder in Gott zurück.

1) In seinem Commentar über die Sentenzen des Petrus Lombardus behauptete er zu Lib. III. Dist. XV. quaest. 1. nr. 7.: *Christus secundum strictum justitiae rigorem non potuit satisfacere, quia quidquid erat in Christo secundum humanam naturam, erat obligatum Deo et ei debitum, ideo non potuit esse satisfactio de condigno pro quocunque peccato, considerando naturam operis vel rei, sed solum potuit esse satisfactio secundum acceptationem gratuitam.*

welche, so wenig auch Duns Scotus selbst schon als Nominalist anzusehen ist, doch mit dem Nominalismus in einer gewißen innern Verwandtschaft steht. Wie die göttliche Acceptation des Duns Scotus an die Stelle der objectiven Satisfaction eine subjective Vorstellung setzte, welche, wenn auch durch den göttlichen Willen selbst gesetzt, doch immer nur innerhalb der Grenzen der Subjectivität eingeschlossen blieb, da ihr nichts objectiv Reales entsprach, so führte ja überhaupt der Nominalismus die Objectivität des scholastischen Realismus auf die Subjectivität der bloßen Vorstellung zurück. Scotisten, wie Wilhelm Occam, der Erneuerer des Nominalismus, und Gabriel Biel, der letzte bedeutendere Scholastiker, mußten auch als Nominalisten für die Idee der Acceptation seyn [1]). Daß aber auf der andern Seite die tho-

1) Man vgl. Biels Comment. über die Sentenzen zu Lib. III. Dist. XX., wo er zwar die Unendlichkeit des Verdienstes Christi zugibt, aber zugleich behauptet, es sey nicht *ratione dignitatis personae*, oder *ratione propriae perfectionis*, sondern *ex voluntate et acceptatione Dei* unendlich gewesen, was von der Lehre des Duns Scotus nur dem Ausdruck nach verschieden ist, da Duns Scotus das *meritum Christi* nicht ein *infinitum* wie Biel, sondern ein *finitum* nennt, aber auch nach Biel war es ja nicht an sich *infinitum*. Die Nominalisten setzten durchaus den Werth des Verdienstes Christi nur in die Acceptation von Seiten Gottes. Der spanische Theologe Michael de Palacios (im 16. Jahrh.) stellt in seinen Diss. theol. in libr. III. sentent. dist. XX. disp. 2. die nominalistische Lehre so dar: *Mortem Christi non explevisse Dei justitiam, sed solum explevisse ex magna condignitate. — Quod ad justitiae aequalitatem attinet, tantum valorem habere potuisse opera puri hominis, quantum habuerunt opera Christi, quia per se neutra sufficiebant: ex acceptatione vero et ordinatione divina potuisse aeque sufficere utraque, quam-*

mistische Vorstellung von der objectiven Unendlichkeit des Verdienstes dem Interesse des kirchlichen Systems mehr zu entsprechen schien, beweist die Aufnahme derselben in die Bulle **Unigenitus** [1]).

Was endlich noch die sogenannten Vorläufer der Reformation betrifft, so konnte die Lehre von der Versöhnung nicht unter diejenigen Momente gehören, in welchen eine sie besonders auszeichnende Berührung zwischen ihnen und den Reformatoren stattfand. Wie sich die Reformatoren für den Satisfactionsbegriff erklärten, so schien ja auch schon vor der Reformation das religiöse Interesse auf der Seite dieser Theorie zu seyn. Es kann daher nicht befremden, daß auch die der Reformations-Epoche näher stehenden Männer dem Sa-

---

quam haec convenientius sint acceptata. S. Cotta's oben genannte Dissertation S. 122. f.

1) Sie ist die Jubiläumsbulle Clemens VI. vom J. 1343. (Extravagg. Comm. Lib. V. Tit. 9. c. 2. bei Raynald ann. 1349. nr. 11.) und lautet in der Hauptsache so: *(Deus filius) non corruptibilibus auro et argento, sed sui ipsius, agni incontaminati et immaculati, pretioso sanguine nos redemit, quem in ara crucis pro nobis innocens immolatus, non guttam sanguinis modicam, quae tamen propter unionem ad Verbum* (diese *unio* wird hier mit derselben Consequenz hervorgehoben, mit welcher sie die Scotisten zurückstellen) *pro redemptione totius generis humani suffecisset, sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse, ita ut a planta pedis usque ad verticem nulla sanitas inveniretur in ipso.* Das hierarchische Moment erhellt aus dem unmittelbar Folgenden: *Quantum ergo exinde, ut nec supervacua, inanis aut superflua tantae effusionis miseratio redderetur, thesaurum militanti ecclesiae acquisivit, volens suis thesaurizare filiis pius pater, ut sic sit infinitus thesaurus hominibus, quo qui usi sunt, Dei amicitiae participes sunt effecti.* Auch nachher ist noch von den *infinita Christi merita* die Rede.

tisfactions-Dogma folgten. Am meisten ist dieß bei Joh. Wikliff der Fall, welcher in seinem Trialogus[1] auch die Frage aufwirft, ob Christus wegen der Satisfaction für die Sünde der Menschheit Mensch werden und sterben mußte, und sich bei der Beantwortung derselben ganz an den Satisfactionsbegriff hält, denselben jedoch auf eigenthümliche Weise entwickelt. Setze man 1. voraus, daß die ersten Menschen aus Unwissenheit gesündigt, 2. in der Empfindung der Größe ihrer Strafe vor ihrem Tode auf fruchtbringende Weise Buße gethan haben, und daß 3. ungeachtet der Sünde des ersten Menschen die ursprüngliche Gerechtigkeit aufrecht erhalten werden mußte, so folge aus diesen Voraussetzungen, daß das Wort des Herrn Mensch werden mußte, weil das Menschengeschlecht in seinem Princip erhalten werden mußte, und ohne die Menschwerdung Christi nicht erhalten werden konnte. Der fruchtbringenden Buße des ersten Menschen habe Gott seine Barmherzigkeit nicht versagen können. Und da, der dritten Voraussetzung zufolge, für die Sünde des ersten Menschen habe Genugthuung geschehen müssen, so habe das Geschlecht desselben Menschen eine der Größe seiner Sünde in dem ersten Menschen entsprechende Genugthuung leisten müssen, was nur einem Gottmenschen möglich gewesen sey, da kein Mensch für sich selbst für die eigene Sünde habe genugthun können[2]. Es ist hier bemerkenswerth, welches Gewicht Wikliff neben

---

1) Dialogorum libri quatuor. Francof. et Lips. 1753. S. 154. L. III. Cap. 25. *De incarnatione et morte Christi.*

2) A. a. O. S. 155.: *Salvari enim oportuit illum hominem (Adam), cum tam fructuose poenituit, et Deus non potest negare suam misericordiam taliter poenitenti. Et cum, juxta suppositionem tertiam, oportet, quod satisfactio pro peccato fiat, ideo oportet, quod idem illud genus hominis tantum satisfaciat, quantum in prothoplasto deliquerat, quod nullus homo facere poterat, nisi simul fuerat Deus et homo.*

dem Satisfaktionsbegriff auf die Wirksamkeit der Buße legt. Die Satisfaction für sich genügt nicht zur Wiederherstellung des Menschengeschlechts, es muß auch die Buße als nothwendige Voraussetzung hinzukommen, und zwar in demselben Subject, das die Sünde begangen hat, in dem ersten Menschen, welcher demnach wie in der Sünde, so auch in der Buße das ganze Geschlecht vertritt. Auch in der Entwicklung des Satisfactionsbegriffs hebt Wikliff das sittliche Moment darin besonders hervor, daß er als das Aequivalent für die Sünde Adams einen dem Uebermuth desselben entsprechenden Grad von Demuth betrachtet, und die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes eben dadurch begründet, daß nur Gott in der Niedrigkeit eines Menschen sich der Gleichheit mit Gott auf dieselbe Weise entäußern konnte, wie Adam in seinem übermüthigen Ungehorsam die Gleichheit mit Gott erstreben wollte [1]). Hiemit scheint nicht ganz gut zusammenzustimmen, daß Wikliff die Sünde Adams für eine bloße Sünde der Unwissenheit hält, bedenkt man aber, daß, wenn die Sünde Adams in das übermüthige Streben nach Gleichheit mit Gott gesetzt wird, der verkehrten Richtung des Willens zugleich ein seinem Geiste vorschwebender falscher Schein zu Grunde lag, welcher in Christus als dem Gott-

---

1) A. a. O. S. 155.: *Quis, rogo, potuit ad tantum humiliari, sicut Adam superbivit? Cum enim ille superbiit implicite, implicans se ad aequalitatem Dei attingere, quia innuebat se non debere mandato domini obedire, patet, quod oportuit personam satisfacientem a tanto gradu exaltationis humilitate descendere, sed ubi foret illa paritas, nisi sicut homo, non Deus, aequalitatem domini praesumebat, sic homo Deus ab aequalitate Dei ad humilitatem hominis descendisset* (Phil. 2.)? Nur sey die *praesumptio* des ersten Menschen *more criminis* falsch, die *assumptio et minoratio* des zweiten *realis et vera* gewesen.

menschen zur Wahrheit wurde, so kann das Verhältniß zwischen Adam und Christus, oder dem ersten und zweiten Menschen, wie Wikliff sich ausdrückt, nur als der Gegensatz des Irrthums und der Wahrheit, oder der noch unvollkommenen und darum auch irreleitenden Idee und der vollen Realität derselben gedacht werden. Als eine Sünde der Unwissenheit glaubt aber Wikliff die erste Sünde deßwegen bestimmen zu müssen, um dadurch theils zu motiviren, warum das Wort Gottes als die persönliche Weisheit Mensch werden, und ein der Sünde Adams entsprechendes Leiden erdulden mußte, theils die Sünde des Menschen von der Sünde des Teufels zu unterscheiden, welche als eine Sünde gegen den heiligen Geist nur durch die an sich unmögliche Menschwerdung des heiligen Geistes getilgt werden könnte [1]).

1) A. a. O. S. 155. f.: *Hoc peccatum ex ignorantia est commissum, ideo oportet, quod ex personali sapientia sit deletum, quae solummodo est Dei verbum. Cum ergo oportet, quod alia persona Dei mittat personam aliam, quae satisfaciat pro peccato, et pater non potest mitti, cum sit persona prima originaliter trinitatis, patet, quod necesse est, ut mittat personam aliam pro peccato incarnandam, quae propter rationem multiplicem fit convenientissime verbum Dei. Ideo cum minimum conveniens foret, in Deo per impossibile patet, quod oportet salvatorem hominis taliter se habere. Et patet, cum oportuit peccatum primi hominis deleri, satisfactione debita mediante, quod oportuit Christum taliter incarnari, et necesse fuit mortem postea sequi, cum oportuit Christum proportionaliter pati, sicut Adam improportionaliter praesumebat, aliter enim non foret satisfactio pro commisso. Ideo sicut Adam superbiit usque ad mortem gratiose inflictam, sic oportet, quod secundus Adam humilietur usque ad mortem corporis gratiose acceptam et passam. — Et fuit necessarium, ipsam acceptam fuisse in ligno, ut sicut ex fructu ligni vetito periit homo,*

Neben Wikliff bietet besonders Joh. Wessel einige für die Geschichte unserer Lehre nicht unwichtige, den Uebergang auf das Zeitalter der Reformation bezeichnende Züge dar [1]). Ohne sich in die scholastischen Bestimmungen, über welche zwischen den Thomisten und Scotisten gestritten wurde, einzulassen, hebt Wessel um so mehr das wesentliche Moment des Satisfactionsbegriffs in seiner Reinheit hervor, indem er unter allen Wundern das nicht für das geringste erklärt, wie dieselbe Gerechtigkeit, die mit göttlichen und ewigen Gesetzen gegen den Menschen gerüstet sey, bei dem Gerichte selbst nicht allein das Schwerdt zurückhalte, sondern auch das Urtheil, und den sie zu verdammen beschlossen hatte, nicht allein freizusprechen, sondern zur Würde, Ehre und Herrlichkeit zu erheben befehle. Wer sich hier nicht wundern werde, wie die Wahrheit der Drohungen in die Wahrheit der Verheißungen umgewandelt und nach beiden Seiten die Wahrheit sicher gestellt sey? Diese so entgegengesetzten Dinge habe allein die Sanftmuth des Lammes wahrhaft verschmolzen. Denn Chri-

---

sic ex fructu ligni passo salvetur homo. Et sunt aliae multae congruentiae utrobique. Nun zeigt Wikliff weiter, daß zur Tilgung der Sünde eine active Kraft und Buß-Disposition des Sünders nöthig sey, welche dem Teufel fehle. *Nec dubium, quin illis* (den ersten Menschen) *fructuose contritis Deus non posset deletionem peccati sui non concedere, sic quod de existenti inculpabili omnino tota culpa jaciat in ipso diabolo. Peccatum autem diaboli est peccatum contra spiritum sanctum, quod vocatur peccatum finalis impoenitentiae. Ideo sicut Adam peccavit contra sapientiam Dei patris, quam oportuit propterea incarnari, sic propter salvationem diaboli oportuisset tertiam personam incarnari, quod cum esse non potuit, patet, quod nec deletio peccati ipsius diaboli.*

1) Vgl. Ullmann, Joh. Wessel, ein Vorgänger Luthers. Hamb. 1834. S. 259. f.

stus, selbst Gott, selbst Priester, selbst Opfer, hat sich selbst für sich und von sich Genüge geleistet [1]). Als einen Act der sich mit sich selbst versöhnenden Gottheit betrachtet Wessel die Versöhnung, da wir in Christus nicht allein den versöhnten Gott, sondern, was eigentlich allen Glauben übersteige, den versöhnenden Gott erblicken, insofern Gott, Mensch geworden, selbst das leiste, bewirke und hervorrufe, was seine Gerechtigkeit und Heiligkeit verlange [2]). Der Satisfactions-Idee zufolge konnte Wessel dem Leiden Christi keine andere, als eine stellvertretende Bedeutung beilegen. Es sey, sagt er in Beziehung auf Es. 53, 4. [3]) eine Anordnung des erbarmenden Gottes, daß wir nicht so schnell, als wir es verdienten, zugleich mit der begangenen Sünde die schmerzlichen Folgen empfinden. Und das sey der uns mit Recht zukommende Schmerz, welchen das Lamm, wenn es in Wahrheit die Sünden der Welt für uns getragen habe, in solcher Höhe und solchem Maaße trug, als er nach dem strengen Urtheil der göttlichen Gerechtigkeit für alle Sünden unser aller, die er von Tod, Krankheit und Schmerz erlöste, eigentlich bestimmt war. Die Größe dieses stellvertretenden Leidens aber

---

1) Man vgl. die hauptsächlich hieher gehörende, aus zwei Büchern bestehende, Schrift Wessel's De causis incarnationis et de magnitudine dominicae passionis, in der zu Gröningen im J. 1614 erschienenen Ausgabe der Werke Wessel's S. 457. f. De magnit. pass. c. 14. S. 480. *Nimirum*, heißen die oben angeführten letztern Worte bei Wessel, *ipse Deus, ipse sacerdos, ipse hostia pro se de se sibi satisfecit.* De causis incarnat. c. 17. nennt Wessel das Werk der Erlösung, in Beziehung auf den Gegensatz der in ihm sich ausgleichenden göttlichen Eigenschaften, wie Gregor von Nyssa (s. oben S. 74.) ein Kunstwerk, ein *artificium* des Mittlers.

2) Exempla scalae meditationis Ex. III. S. 391.

3) De magnit. pass. c. 10. S. 469. f.

bestimmt Wessel, was ein deutlicher Beweis seines auf ächt evangelische Weise vom Aeußern abgewandten und in sich gekehrten Sinnes ist, nicht extensiv, nach der Quantität der erduldeten Schmerzen, sondern intensiv nach der Stärke der den Erlöser beseelenden Liebe, welche in demselben Verhältniß, in welchem sie jede andere Liebe übertraf, von allen unsern Uebeln und von der gegen sie auftretenden Macht des Bösen um so tiefer verletzt werden mußte. Wer also, sagt Wessel, die Bitterkeit des Leidens Christi ermessen wolle, der müsse vor allen Dingen ein in der Liebe geübtes Auge mitbringen, sodann die Liebe Christi im Verhältniß zu den Menschen richtig schätzen, ferner die Größe der teuflischen Bosheit, der er hingegeben und überlassen wurde, und endlich den angenehmen Geruch und die Lieblichkeit des heiligen Opfers erwägen [1]). In dem großen Gewicht, das Wessel auf die im Erlösungswerke sich offenbarende Liebe Christi legt, macht sich zugleich das Moment der subjectiven Freiheit geltend, das Wessel ganz im Geiste des Protestantismus nicht fallen lassen zu dürfen glaubte. So sehr Wessel den schon im Satisfactionsbegriff liegenden Gesichtspunct der Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Christi festhielt, so sollte es doch die freieste That der Liebe seyn, und zwar aus dem Grunde, weil der Herr, wenn er blos aus Nothwendigkeit, nicht aber aus Liebe gelitten hätte, nicht als Herr gelitten hätte, da es unmöglich sey, daß einer Herr im höchsten Sinne sey, und aus Nothwendigkeit leide [2]). Der Begriff der absoluten freien Subjectivität war also für ihn die leitende Idee, aber der Begriff der absoluten Freiheit schloß von selbst auch wieder den Begriff der absoluten Nothwendigkeit in sich. Als König der Herrlichkeit, sagt Wessel [3]), muß Christus die höchste

---

1) De magnit. pass. c. 19. S. 490. f. c. 27. S. 510.

2) Ex. scalae med. Ex. II. 22. S. 241.

3) De magnit. pass. c. 1. S. 457. Wenn bei Wessel, wie

Kraft der Liebe bewähren, aber nichts verherrlicht einen Liebenden sosehr, als daß er Großes erduldet für seine Freunde. Der höchste Liebende kann also zur höchsten Herrlichkeit nicht eingehen, als indem er das Höchste thut und leidet: er mußte also durch Leiden zu seiner Herrlichkeit eingehen. In allem diesem, so wie in dem Ernste, mit welchem Wessel auf die innere Aneignung des Lebens und Geistes Christi als die

---

Ullmann S. 267. bemerkt, sich wiederholt auch der Gedanke findet: Gott konnte nicht sterben, ebenso wenig aber konnte er lügen. Und doch hatte er verheißen, einen neuen Bund zu stiften und ein Testament zu errichten. Ein Bund aber wird durch Blut und Opfer geweiht, und ein Testament hat erst Kraft durch den Tod des Testators. Um also seine Verheißungen zu erfüllen, mußte Gott unser Wesen annehmen, denn er konnte nicht in dem seinigen sterben, sondern nur in dem unsrigen. Deßhalb konnte er auch nicht Engelgestalt annehmen, denn aus Gott und Engel wird nichts sterbliches gebildet. Als Mensch aber konnte er sterben, und doch blieb er als Gott unversehrt, hatte Macht über den Tod, konnte sein Leben wiedernehmen, und auch durch seine Auferstehung sein ewiges Testament bekräftigen, — so kann die aus dem Begriffe eines Testaments abgeleitete Nothwendigkeit des Todes nicht als eine objective, sondern nur als subjective gedacht werden. Der Tod ist ein nothwendiges Moment, wenn das durch die Worte des Testaments als Worten Gottes an sich gesetzte Verhältniß zwischen Gott und den Menschen in das subjective Bewußtseyn der Menschheit übergehen sollte. Deßwegen mußte Gott Mensch werden und als Mensch sterben. Nur wenn Gott stirbt und auch im Tode Gott bleibt, hat der zwischen Gott und den Menschen errichtete Bund seine Gültigkeit für den Menschen. Daß es also hauptsächlich darauf ankommt, daß das an sich in Gott Seyende für das Bewußtseyn der Menschen vermittelt wird, die Wahrheit zur Wirklichkeit wird, und daß aus diesem Gesichtspunkt der Tod Christi aufzufassen sey, ist das Hauptmoment des Wessel'schen Gedankens.

nothwendige Bedingung, durch welche das stellvertretende Leiden Christi vermittelt werden müsse, dringt [1]), spricht sich die geläuterte, dem protestantischen Standpunct zugewendete Denkweise, durch welche Wessel überhaupt sich auszeichnet, auch in der Lehre von der Versöhnung aus. Bemerkenswerth ist aber noch besonders, wie Wessel auch schon durch die Unterscheidung einer thätigen und leidenden Genugthuung und die Idee einer nothwendigen Gesetzes-Erfüllung der eigenthümlichen Form des protestantischen Lehrbegriffs sich näherte. Auf beide Bestimmungen wurde Wessel hauptsächlich durch die Idee des vollkommensten, von Christus Gott geleisteten Gehorsams geführt. Als Erlöser bewährte sich, wie Wessel sagt, Christus dadurch, daß er durch vollkommenen Gehorsam nicht nur das ausglich, was die Menschen unterlassend und übertretend verschuldet hatten, sondern auch mehr leistete, als alle in Ewigkeit geleistet haben würden, wenn sie stets im Stande der Unschuld geblieben wären [2]). Ergänzt werden aber mußte das unvollkommene Thun des Menschen durch das Thun des Erlösers und seinen dadurch sich bewährenden vollkommenen Gehorsam, weil es, wie Wessel sagt, nothwendig war, daß das ganze Gesetz der Gerechtigkeit Gottes erfüllt würde, ohne daß ein Punct oder Jota fehlte. Und da nun dieß durch Jesus geschehen, so sey leicht der Weg zu finden, auf welchem die Barmherzigkeit in die Ströme der Erbarmung hervorgehen könne [3]). Gehört es aber, wie Wessel in derselben Stelle zugleich ausdrücklich bemerkt, zum Begriffe des Mittlers, daß er Mittler ist, nicht allein zwischen Gott und den Menschen, sondern vielmehr für den Menschen zwischen dem gerechten Gott und dem erbarmungsvollen Gott, so kann auch die vollkommene, der Gerechtigkeit Gottes ent-

1) Ullmann a. a. O. S. 266.

2) De magnit. pass. c. 14. S. 477. f.

3) De causis incarn. c. 17. S. 453.

sprechende Gesetzes-Erfüllung nur für den Menschen geschehen seyn, und es liegt daher hier schon das Wesentliche der Lehre vom thätigen Gehorsam [1]), wie sie sich in der Folge von derselben Idee aus, die auch Wessel andeutet, der Idee des göttlichen Gesetzes, im protestantischen System weiter entwickelt hat.

Wie sich überhaupt der Lehrbegriff Wessels dem der Reformatoren mehr nähert, als wir dieß bei einem andern ihrer Vorgänger finden, so läßt sich die Verwandtschaft mit dem Geist und Character des Protestantismus auch in der Lehre von der Versöhnung nicht verkennen, und wir sehen hier die Keime von Ideen, welche für die folgende Zeit nicht ohne Einfluß waren. Für die ganze Periode aber, an deren Schlusse wir stehen, bleibt der Hauptgegensatz der Ansichten durch Thomas von Aquinum und Duns Scotus repräsentirt. Es ist der Gegensatz der objectiven Nothwendigkeit und der subjectiven Freiheit. Aber diese Freiheit ist noch nicht die Freiheit des subjectiven Geistes, sondern die des objectiven, und zwar als die göttliche Willkür. Der Uebergang von der objectiven Seite, auf welcher sich Gott mit dem Menschen und mit sich selbst versöhnt, auf die subjective, auf welcher der Mensch sich mit Gott versöhnt, und in der Gewißheit seiner Versöhnung seine Freiheit hat, vermittelt sich in dem Gedanken, daß Gott in dem Akte der Versöhnung sich frei

1) Der Ausdrücke *obedientia activa* und *passiva* bedient sich zwar Wessel, wie Ullmann bemerkt S. 261., noch nicht, allein die Vorstellung der thätigen und leidenden Genugthuung kommt sehr bestimmt und in einer eigenthümlichen Form bei ihm vor, wofür Ullmann sich noch auf die Scal. medit. Ex. I. S. 544. beruft: *Pater amans noster te filium ejusdem amantem, vadem, sponsorem, fidejussorem de satisfaciendo et satispatiendo super aequum pignus esse voluit pro universa mea praevaricatione et calamitate.*

zu sich selbst verhält, und durch keinen in seinem Wesen liegenden Gegensatz beschränkt mit vollkommener Willkür handelt. Die Idee der freien Subjectivität ist zwar vorhanden, aber das freie Subject ist zunächst nur Gott, als der absolut freie, unbeschränkte Wille, allein das freie Subject soll auf der Seite des subjectiven Bewußtseyns der Mensch seyn, welcher als der endliche, zu seiner Unendlichkeit sich erhebende Geist auch die absolute Gewißheit der Versöhnung in sich hat. Dieser weitere Fortschritt von der noch mit der Willkür behafteten Subjectivität Gottes, als des absoluten Geistes, zu der sich entwickelnden freien Subjectivität des endlichen Geistes stellt sich uns in der folgenden Periode der Geschichte unsers Dogma's dar [1]).

---

1) Schon wegen dieser wesentlichen Verschiedenheit des Standpunkts kann das Urtheil von Baumgarten = Crusius (Lehrb. der christl. Dogmengesch. S. 1163.), es sey bei Duns Scotus dieselbe Deutung des Versöhnungswerkes, welche wir bei Kant und seiner Schule wiederfinden, so nämlich, daß Gott die gesammte Menschheit in Sinn und Gestalt Christi nähme und würdigte, als wie in ihrer Idee, nicht für richtig gehalten werden. Aber Duns Scotus betrachtet ja auch überdieß nicht Christus aus diesem Gesichtspunkt als die Idee, auf welche die Menschheit ihre nothwendige Beziehung hat, sondern die Beziehung, die die Versöhnung auf die Person Christi hat, gilt ihm als eine blos zufällige und willkürliche (man vgl. oben S. 256. f.)

ZWEITE PERIODE.

Von der Reformation bis zur Kant'schen Philosophie.



Erster Abschnitt.

Von der Reformation bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts.

Erstes Kapitel.

Die Reformation. Die Lehre der Concordienformel und der ihr folgenden lutherischen Theologen Andreas Osiander und Calvin. Die Lehre der katholischen Kirche.

Es läßt sich mit Recht erwarten, daß die Reformation und die durch den Protestantismus begründete Geistesrichtung den größten Einfluß auf die weitere Fortbildung unsers Dogma's gehabt haben werde. Im Allgemeinen konnte der Fortschritt auch jetzt nur auf dieselbe Weise geschehen, wie im Anfange der Periode der Scholastik. Wie damals mußte auch jetzt wieder der Geist aus einem Kreise von Vorstellungen, die ihm als etwas Aeusserliches und Fremdes gegenüberstunden, sich zu seinem Selbstbewußtseyn zurückwenden, um für das, was ihm als Wahrheit gelten sollte, einen Anknüpfungspunkt in seinem eigenem innern Wesen zu finden. Damals wandte er sich vom Bilde zum Begriff, von der mythischen Symbolik zur Dialektik und Metaphysik, aber die Metaphysik des Begriffs, mit deren Hülfe er sich über den Inhalt des Glaubens verständigen wollte, hatte ihm eine neue Welt erbaut, die zu transcendent und abstrakt, in ihrem Formalismus zu inhaltsleer, und bei allem Schein von

Wahrheit zu haltungslos war, als daß sie sich ihm nicht selbst wieder als etwas Fremdartiges, seinem wahren Wesen Widerstreitendes hätte gegenüberstellen sollen. War der Geist je in Gefahr, sich seiner selbst zu entäußern, und sich in ein Labyrinth zu verirren, in welchem ihm der Faden seines Selbstbewußtseyns verloren zu gehen schien, so war dieß in der Periode der Scholastik. Die ganze Masse von Bestimmungen, mit welchen die Scholastik das Dogma überladen, und in ein System künstlich in einander verschlungener Subtilitäten verwandelt hatte, lag mit einem nicht minder schweren Druck auf dem Geist, als das Joch des hierarchischen Glaubenszwangs. Die nur in der Dialektik des Verstandes gesuchte Vermittlung des Glaubens und Wissens hatte die Folge gehabt, daß sich zwischen das Selbstbewußtseyn des Geistes und den Inhalt des Glaubens, welchen er in sich aufnehmen sollte, eine neue Zwischenwand hineinstellte, wodurch aber nur das Bedürfniß um so näher gelegt werden mußte, auf einen um so tieferen Grund der Wahrheit des Glaubens zurückgehen. Ging die Reformation zunächst aus dem mächtig sich regenden Drange hervor, sich alles dessen zu entledigen, was nicht in einem sittlichen Bedürfniß, oder einem unmittelbaren praktisch religiösen Interesse gegründet zu seyn schien, so mußte die dadurch genommene Richtung von selbst dahin führen, auch in Ansehung des Dogma's alles dasjenige von sich fern halten, was dem Selbstbewußtseyn des Geistes immer mehr als etwas Aeusserliches und für den Glauben Unwesentliches erschien. Daher ist die Reformation der große Wendpunkt, in welchem der Geist aus der Objektivität, in welcher er sich selbst entfremdet war, zu sich selbst, aus dem Aeußern zu dem Innern zurückzukehren, und sich seiner wahren Freiheit, die das Princip der Subjektivität ist, bewußt zu werden begann. Im Gegensatz gegen die Objektivität, welcher gegenüber der Geist sich nur im Zustande der Unfreiheit befand, machte sich jetzt das Princip der Subjekti-

vität geltend. Es sollte nichts als Wahrheit gelten, wovon sich der Mensch nicht in seinem Innern vergewißern konnte. Der erste Schritt hiezu war, daß dem Princip der kirchlichen Auktorität, die die Scholastik immer zu ihrer Voraussetzung hatte, und allen jenen Bestimmungen, die die Scholastik aus sich selbst erzeugt hatte, um dem Inhalt des kirchlich traditionellen Dogma's eine zwar scheinbar rationelle, aber auf einem völlig principlosen Verfahren beruhende Begründung zu geben, die alleinige Auktorität der heiligen Schrift entgegengesetzt wurde. Kann die Religion überhaupt ihrem Wesen nach nur als ein Verhältniß des Geistes zum Geist gedacht werden, so sollte durch den ersten Grundsatz des Protestantismus aus diesem Verhältniß alles entfernt werden, was demselben seine Unmittelbarkeit zu entziehen schien. Darum sollte nur die heilige Schrift als der Inbegriff und die Quelle aller göttlichen Wahrheit gelten, auf deren Grundlage der Geist dem Geiste selbst Zeugniß von der Wahrheit gibt. Seine subjektive Wahrheit und Lebendigkeit erhielt aber das erste, die Auktorität der Schrift allem andern voranstellende, Princip des Protestantismus erst in dem protestantischen Begriff des Glaubens. In der hohen Bedeutung, die der Glaube in dem ganzen System des Protestantismus hat, zeigt sich uns der mit der Reformation erfolgte Umschwung des Geistes aus dem Objectiven in das Subjektive in seinem wahrsten und schönsten Licht. Der Glaube im protestantischen Sinne geht aus dem unmittelbarsten sittlich religiösen Interesse des Menschen hervor, aus seinem tiefsten Bedürfniß, sich mit Gott Eins, oder mit Gott versöhnt, zu wissen. Er ist das innerste Bewußtseyn des Geistes von seiner Endlichkeit und Bedürftigkeit, zu dessen Wesen es aber gleichwohl gehört, in seiner Endlichkeit zugleich unendlich zu seyn. Wie die Reformation in ihrem ersten Anlaß und Ursprung durch ein unmittelbares praktisch religiöses Interesse hervorgerufen wurde, so ist der ganze Inhalt der Religion dem Protestantismus

zunächst Sache des Herzens, nicht durch das einseitige Interesse des dialektisch reflektirenden und argumentirenden Verstandes, sondern das lebendigste Interesse des ganzen, seiner selbst sich bewußten, Menschen bedingt, der sich in seinem Innersten verletzt fühlen würde, wenn er sich über sein Verhältniß zu Gott keine befriedigende Gewißheit geben könnte. Von diesem Gesichtspunkt müssen wir ausgehen, um den Antheil, welchen der Protestantismus an der weitern Fortbildung unsers Dogma's gehabt hat, richtig zu würdigen. Wenn daher auch der Protestantismus nicht vermeiden konnte, was er zuerst als Sache des Herzens in sich aufgenommen hatte, auch für die denkende Vernunft zu vermitteln, so müssen wir uns doch immer wieder auf jenen Standpunkt zurückstellen, um die spekulativen Theorien, in welche er sich hineingebildet hat, nicht in eine Klasse mit den apriorischen Deduktionen der Scholastiker zu setzen.

Die scholastischen Theologen theilten sich zur Zeit der Reformation, wie in Anderem, so auch in der Lehre von der Erlösung und Versöhnung in die beiden Parteien der Thomisten und Scotisten. Die scotistische Theorie schien dem Interesse des raisonnirenden Verstandes, die thomistische dem Interesse des kirchlichen Systems mehr zuzusagen. Die letztere aber bot eine Seite dar, von welcher aus sie sich auch dem dem Protestantismus eigenthümlichen religiösen Interesse besonders empfehlen konnte. Je bestimmter der Glaube sich einer objektiven Vermittlung des durch Christus erworbenen Heiles bewußt war, um so fester mußte er selbst begründet erscheinen, in einer um so klarern Anschauung war ihm das Objekt gegeben, auf welches er sich zu richten hatte. Auf der andern Seite aber konnte es auch der Unmittelbarkeit des praktischen Interesses, von welchem der Protestantismus ausging, angemessener zu seyn scheinen, bei der einfachen Thatsache der versöhnenden Wirkung des Leidens und Todes Christi stehen zu bleiben, ohne sich auf irgend eine Theorie ein-

zulassen, um die unmittelbare Gewißheit des Glaubens nicht von dem Problematischen, das sich von der Theorie nicht trennen läßt, abhängig zu machen. Wie sich diese beiden Momente, der Natur des protestantischen Glaubens zufolge, unterscheiden lassen, so sind sie auch schon auf dem ursprünglichsten Boden des Protestantismus in einer Verschiedenheit der Lehrweise hervorgetreten, in welcher sich, wie in Anderem, die individuelle Verschiedenheit der beiden Häupter der teutschen Reformation, Luthers und Melanchthons, reflectirt.

Melanchthon hat auch in den spätern Ausgaben seiner **Loci theologici** die Lehre von der Satisfaction nie zum Gegenstand eines eigenen Locus gemacht, nicht einmal ausdrücklich hervorgehoben, sondern alles darauf sich beziehende unter der Lehre vom rechtfertigenden Glauben begriffen. In demselben Sinne sind auch in der augsburgischen Confession, und der Apologie derselben, die den Versöhnungstod Christi betreffenden Stellen abgefaßt [1]). Selbst noch später, nachdem der Satisfactionsbegriff in der lutherischen Kirche schon seine bestimmtere Gestalt erhalten hatte, hat sich dieser ursprüngliche, vorzugsweise das subjektive Moment ins Auge fassende Standpunkt, wenigstens dadurch noch geltend gemacht, daß mehrere lutherische Theologen die Lehre von der Satisfaction nicht in einem eigenen Lehrstück behandelten, sondern in der

1) A. C. Art. III. S. 10.: *Docent, quod Verbum, hoc est, filius Dei — vere Deus et vere homo, natus ex virgine Maria, vere passus, crucifixus, mortuus et sepultus, ut reconciliaret nobis Patrem, et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis.* Apol. Art. III. S. 93.: *Lex damnat omnes homines, sed Christus, quia sine peccato subiit poenam peccati, et victima pro nobis factus est, sustulit illud jus legis, ne accuset, ne damnet hos, qui credunt in ipsum, qui ipse est propitiatio pro eis, propter quam nunc justi reputantur.*

Lehre von der Rechtfertigung unter den Gesichtspunkt der **causa meritoria justificationis** stellten [1]).

Dagegen spricht sich jenes andere Moment, welchem zufolge der Glaube der durch das Leiden Christi vermittelten Versöhnung sich auch objektiv bewußt werden will, sehr klar in einer Stelle bei Luther aus, in welcher unter dem Bilde einer Wage, deren eine Wagschaale solange schwer niederzieht, bis in die andere ein noch schwereres Gegengewicht gelegt wird, auf der einen Seite die Sünden der Menschen, und der schwer auf ihnen lastende Zorn Gottes, auf der andern das Leiden und der Tod des Gottmenschen einander gegenübergestellt werden [2]). Der Glaube im protestantischen

---

1) So namentlich Gerhard Loci theol. Loc. XVII. Cap. II. §. 31.: *Diximus hactenus de causa efficiente principali justificationis, quae est gratia Dei, sequitur, ut agamus de causa justificationis meritoria. — Idem vero est, sive dicatur, Christum mediatorem ac redemtorem nostrum esse causam meritoriam justificationis, sive obedientiam et satisfactionem Christi esse loco meritoriae causae habendam, quia Christus ut mediator et redemtor, id est, ratione suae obedientiae et satisfactionis hic consideratur.* Ebenso Hutter im Compend. Loc. theol. 1610. Loc. XII. S. 129. Diese Dogmatiker handeln zwar auch noch besonders vom *officium Christi*, es ist aber nur ein unbedeutender Anhang zu der Lehre von der Person Christi, wie bei Gerhard Loc. IV. Cap. XV. Hutter Loc. III. S. 43.

2) Es ist die auch in der Form. Conc. Art. VIII. De persona Christi S. 772. aus Luthers Schrift de conciliis et ecclesia angeführte Stelle: *Sciendum id nobis Christianis est, nisi Deus in altera lance sit, et pondere vincat, nos lance nostra deorsum (ad interitum) ferri. Hoc sic accipi volo: nisi haec vera sint: Deus mortuus est pro nobis, et, si solus homo pro nobis mortuus est, tum profecto prorsus actum fuerit de nobis. At vero, si Dei mors, et quod Deus ipse mortuus est, in altera lance ponitur,*

Sinne gründet sich auf das tiefste Bewußtseyn der Sünde und der mit der Sünde verbundenen Schuld und Strafe. Je lebendiger aber dieses Bewußtseyn ist, desto mehr wird dadurch auch die Idee einer Gerechtigkeit hervorgerufen, welcher vor allem Genüge geschehen seyn muß, wenn eine Vergebung der Sünden möglich seyn soll. Geht man auf den protestantischen Begriff des Glaubens zurück, so läßt sich wohl begreifen, wie die Voraussetzung der fides, die contritio, auf die Bestimmung des Begriffs der Satisfaction Einfluß hatte, daß, je mehr, wie von Luther geschah, die fides in ihrem unmittelbaren Zusammenhang mit der contritio aufgefaßt wurde, um so mehr auch der eigentliche Satisfactionsbegriff seine Stelle finden mußte.

Durch die lutherische Auffassungsweise des Satisfactions-Begriffs war schon der Weg vorgezeichnet, auf welchem sich die in der Concordienformel aufgestellte Satisfactionstheorie bildete. Sie ist keineswegs eine bloße Wiederholung der Anselm'schen, sondern in einem ihrer wesentlichsten Begriffe die in der Natur der Sache liegende Steigerung und Vollendung derselben, und unterscheidet sich von ihr auch dadurch, daß sie ihren Ausgangspunkt nicht in dem objektiven Begriff der unendlichen Sündenschuld, sondern in dem Begriff des recht-

---

tum ille deorsum fertur, nos vero instar vacuae et levioris lancis sursum tendimus. Sed et ille deinde rursus vel sursum tendere, vel e lance exsilire potest. Non autem poterat in lancem descendere vel considere, nisi nostri similis, hoc est, homo fieret, ut vere et recte de ipsius passione dici posset: Deus mortuus est, Dei passio, Dei sanguis, Dei mors. Non enim in sua natura Deus mori potest. Auch sonst, wie z. B. in der Erklärung des 22sten Ps. (Opp. lat. ed. Jen. T. II. S. 239. f.) hebt Luther das Moment der Satisfaktion im Leiden und Tod Christi bestimmter hervor, als Melanchthon.

fertigenden Glaubens hat [1]. Sie ist in ihren Hauptzügen folgende: Der Glaube ist es allein, durch welchen die Aneignung der im Evangelium durch den heil. Geist dargebotenen Güter vermittelt wird. Er rechtfertigt dadurch, daß er das Verdienst Christi ergreift. Daher ist die Gerechtigkeit, welche von Gott dem Glauben, oder den Glaubenden, aus bloßer Gnade zugerechnet wird, der Gehorsam, das Leiden und die Auferstehung Christi, wodurch er dem Gesetz um unserer willen genug gethan und unsere Sünden versöhnt hat. Denn da Christus nicht blos Mensch, sondern Gott und Mensch in Einer Person ist, so war er als Herr des Gesetzes dem Gesetz ebenso wenig, als dem Leiden und Tod unterworfen. Deßwegen wird uns sein doppelter Gehorsam, nicht blos derjenige, welchen er durch sein Leiden und seinen Tod leistete, sondern auch jener, durch welchen er sich um unserer willen dem Gesetz unterwarf, und es erfüllte, zur Gerechtigkeit zugerechnet, und Gott erläßt uns mit Rücksicht auf seinen ganzen, durch sein Thun und sein Leiden bewiesenen, Gehorsam unsere Sünden, und erklärt uns für gerecht. Diesen Gehorsam hat Christus von seiner Geburt an bis zu seinem Tode für die Menschen als Sünder aufs vollkommenste geleistet, so daß durch seinen Gehorsam der Ungehorsam der Menschen bedeckt, und ihnen nicht zur Verdammung angerechnet wird. Unsere Gerechtigkeit ist er daher nur insofern, sofern er in seiner ganzen Person den vollkommensten Gehorsam darstellt, welchen er uns dadurch leisten konnte, daß er weder bloßer Gott, noch bloßer Mensch, sondern beides zugleich, Gott und Mensch war [2].

---

1) Daher ist sie in dem dritten Artikel *De justitia fidei coram Deo* enthalten.

2) F. C. S. 684.: *Itaque justitia illa, quae coram Deo fidei, aut credentibus, ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille legi*

Vergleichen wir diese Theorie mit der Anselm'schen, die allerdings zu ihrer Voraussetzung hat, mit welcher sie

---

nostra causa satisfecit, et peccata nostra expiavit. Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit, in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia Dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit, eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua nostra causa Patri suo coelesti praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet, et salute aeterna donet. S. 686.: *Per fidem, propter obedientiam Christi, quam Christus inde a nativitate sua usque ad ignominiosissimam crucis mortem pro nobis Patri suo praestitit, boni et justi pronunciantur et reputantur.* S. 696.: *Justitia nostra neque in divina neque in humana natura, sed in tota ipsius persona persistit, quippe qui, ut Deus et homo, in sola sua tota et perfectissima obedientia est nostra justitia. Etiamsi enim Christus de spiritu sancto quidem sine peccato conceptus et natus esset, et in sola humanitate sua omnem justitiam implevisset, nec tamen verus et aeternus Deus fuisset, talis tamen ipsius humanae naturae obedientia et passio nobis ad justitiam imputari non posset. Et vicissim, si Filius Dei non homo factus esset, non posset sola divina natura nostra esse justitia. Quare credimus, docemus et confitemur, quod tota totius personae Christi obedientia, quam ille Patri usque ad ignominiosissimam crucis mortem nostra causa praestitit, nobis ad justitiam imputetur. Humana enim natura sola, sine divinitate, aeterno omnipotenti Deo, neque obedientia neque passione pro totius mundi peccatis satisfacere potuisset. Divinitas vero sola sine humanitate inter Deum et nos mediatoris partes implere non*

aber keineswegs geradezu identisch genommen werden darf, so ergeben sich mehrere bedeutende Differenzpunkte. Schon hierin zeigt sich ein beachtungswerther Fortschritt des freieren und reineren religiösen Bewußtseyns, daß jene fremdartigen mythischen Vorstellungen, die von Anselm besonders, zum Theil aber auch noch von den folgenden Scholastikern als Ueberlieferung aus der früheren Zeit beibehalten, und mit der Lehre von der Erlösung und Versöhnung in eine mehr oder minder wesentliche Verbindung gesetzt worden sind, wenn sie die Erlösung der Menschen als den nothwendigen Ersatz für den Fall der Engel betrachteten, und ihr eine eigenthümliche Beziehung auf die Herrschaft des Teufels gaben, ihre religiös-dogmatische Bedeutung verloren haben. Daß das eigentliche und unmittelbare Subjekt der Erlösung nur der Mensch seyn kann, und daß es sich in dem Werke derselben nur um sein unmittelbares Verhältniß zu Gott handelt, steht

potuisset. Cum autem, ut supra commemoratum est, obedientia illa Christi non sit unius duntaxat naturae, sed totius personae, ideo ea est perfectissima pro humano genere satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili justitiae divinae (quae in lege revelata est) satis est factum. — Hac ratione nobis neque divina neque humana Christi natura per se ad justitiam imputatur, sed sola obedientia illius personae, quae simul Deus est et homo. Et hoc modo fides nostra respicit in personam Christi, quatenus illa pro nobis legi sese subjecit, peccata nostra pertulit, et cum ad Patrem suum iret, solidam, absolutam et perfectissimam obedientiam (jam inde a nativitate sua sanctissima usque ad mortem) Patri suo coelesti pro nobis miserrimis peccatoribus praestitit. Qua sua obedientia omnem nostram inobedientiam, quae in nostra natura et hujus cogitationibus, verbis et operibus haeret, texit, ut ea nobis ad damnationem non imputetur, sed ex mera gratia propter solum Christum condonetur, atque remittatur.

nun als allgemein anerkannte Wahrheit fest. Ist schon dadurch die Lehre von der Erlösung und Versöhnung dem innern Mittelpunkt des religiösen Selbstbewußtseyns näher gebracht, so spricht sich dieß auch durch den ganzen Standpunkt aus, auf welchen sich der Protestantismus in dieser Lehre stellt. Wie das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott von dem protestantischen Standpunkt aus nur durch den Glauben vermittelt werden kann, so hat auch die Versöhnung und Genugthuung ihr tiefstes und innerstes Moment darin, daß sie die nothwendige Voraussetzung für den rechtfertigenden Glauben ist. Dadurch ist die von den Scholastikern beinahe völlig unbeachtet gelassene subjektive Seite des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen zu ihrem Rechte gekommen, und es ist jetzt dem religiösen Bewußtseyn zur Gewißheit geworden, daß die Erlösung und Versöhnung nicht blos als ein objektiver Akt der sich mit sich selbst ausgleichenden und vermittelnden göttlichen Gerechtigkeit gedacht werden darf, sondern ebensosehr durch das sittlich religiöse Interesse des Menschen selbst bedingt ist, daß Gott und Mensch auf gleiche Weise in dem Werke der Erlösung und Versöhnung zur Einheit sich zusammenschließen müssen. Hiemit hängt sehr eng zusammen, daß auch das Verhältniß, in welchem die Erlösung und Versöhnung zur Sünde der Menschen steht, auf dem Standpunkt des Protestantismus sich anders bestimmte, als auf dem Standpunkte Anselms und der Scholastiker. Der Protestantismus ist von dem Bewußtseyn der dem ganzen Wesen des Menschen inwohnenden Sündhaftigkeit zu tief durchdrungen, als daß er nicht durch seine Lehre von der Sünde, durch seinen dogmatisch und symbolisch mit aller Schärfe und Strenge festgestellten Begriff der Erbsünde, der Lehre von der Versöhnung eine ganz andere Grundlage geben sollte, als sie im Lehrbegriff der Scholastiker haben konnte. Es ist nicht mehr der problematische, aus der Idee Gottes abgeleitete Begriff der objektiven Unendlichkeit der Schuld der

Sünde, wovon die Anerkennung der Nothwendigkeit und Realität der Versöhnung und Genugthuung abhängig gemacht wird, sondern die nothwendige Voraussetzung desselben ist die unmittelbare, in dem sittlichen Bewußtseyn des Menschen sich aussprechende Thatsache, daß der Mensch von Natur Sünder ist. So sehr aber dadurch das überwiegende Moment auf die subjektive Seite des endlichen, der Versöhnung bedürftigen, Geistes zu fallen scheint, so wenig ist sie von der objektiven getrennt, da die protestantische Lehre von der Sünde mit der Lehre von der absoluten Gnade, in welcher Gott zu dem Menschen sich herabläßt, um den Menschen zu sich zu erheben, in dem engsten Zusammenhang steht. Je tiefer in allen diesen Beziehungen die Begründung ist, die im protestantischen Lehrbegriff der Lehre von der Versöhnung gegeben wurde, desto natürlicher müssen wir es finden, daß auch der Begriff der Satisfaction selbst eine vielseitigere und schärfere Bestimmung erhielt. Was Anselm und die folgenden Scholastiker unter der Satisfaction verstunden, läuft auf die unbestimmte Vorstellung eines Aequivalents, eines Gott für das an ihm begangene Unrecht zu leistenden Ersatzes hinaus, wobei zwar auch schon zwischen Thun und Leiden unterschieden, aber nicht genau bestimmt wurde, was eigentlich Christus für die Menschen Gott geleistet habe. Da nach Anselm jede vernünftige Creatur an sich zu allem verbunden ist, was sie durch ihren thätigen Gehorsam leisten kann, so konnte er nur dem Leiden Christi die Bedeutung einer Satisfaction geben, wiefern aber Christus durch sein Leiden für die Menschen Satisfaction geleistet habe, blieb unbestimmt, da der Begriff der Satisfaction bei Anselm nur auf das **solvere** oder **reddere Deo debitum** zurückgeht. Der Begriff der Satisfaction war daher in doppelter Beziehung noch einer nähern Bestimmung fähig. Es fragte sich sowohl, auf welche Weise Christus in seinem Leiden an die Stelle der Menschen getreten sey, als auch ob die Voraussetzung, daß er nur durch sein Leiden, nicht

aber sein Thun, Satisfaction habe leisten können, schlechthin zuzugeben sey. In diesen beiden Punkten ging die neue Satisfactionstheorie über die ältere hinaus, um sie zu ergänzen und abzuschließen. Doch geschah dieß erst in der Concordienformel, deren Unterscheidung zwischen einem thuenden und leidenden Gehorsam selbst den ältern Symbolen der protestantisch lutherischen Kirche noch völlig fremd ist [1]). In der

1) In dem schon oben S. 186. angeführten Aufsatze der evang. Kirchenzeitung über die Versöhnungs- und Genugthuungslehre Jahrg. 1834. wird S. 523. die gewöhnliche Behauptung, daß die Concordienformel die *obedientia Christi activa meritoria* als ein neues Moment zur Genugthuungslehre hinzugethan habe, für irrig erklärt. Nur soviel sey richtig, daß Anselm dieses Moment nicht anzuerkennen scheine. Dagegen sey es sowohl bei den Kirchenvätern, als bei den übrigen Scholastikern ganz gewöhnlich. Dafür beruft sich der Verf. des Aufsatzes auf Stellen bei Irenäus adv. haer. V, 16. III, 18. in welchen gesagt wird, Christus habe durch Gehorsam den Ungehorsam der Menschen bezahlt und gutgemacht, und bei Theodoret zu Röm. 8, 4.: „Unsere Schuld bezahlte er und erfüllte des Gesetzes Absicht, nämlich gerecht zu machen die, welche das Gesetz empfangen haben." Noch mehrere Stellen dieser Art führt Chr. W. F. Walch in der Comment. de obed. Christi act. S. 129. f. an. Allein es muß hier sehr genau unterschieden werden. Einen verdienstlichen, vollkommen genügenden Gehorsam Christi, welcher die nothwendige Bedingung war, unter welcher allein das Erlösungswerk vollbracht werden konnte, nahmen, wie sich von selbst versteht, alle Kirchenväter und Scholastiker an, und auch Anselm macht hievon keine Ausnahme, dieß ist aber nicht die Frage, um welche es sich handelt, sondern es fragt sich vielmehr, ob auch schon vor der Concordienformel dem vom leidenden unterschiedenen thätigen Gehorsam für sich dieselbe stellvertretende und genugthuende Bedeutung zugeschrieben worden sey, welche man sonst nur dem Leiden und Tode Christi zuzuschreiben pflegte. Diese

augsburgischen Confession und in der Apologie derselben, so

Frage muß verneint werden, indem es hier nicht blos auf die Unterscheidung des Leidens und Thuns, sondern auch noch auf das weitere Hauptmoment ankommt, ob Christus durch sein Thun ebenso positiv das Gesetz für die Menschen erfüllt habe, wie er durch sein Leiden und seinen Tod die durch die Nichterfüllung und Uebertretung des Gesetzes verdiente Strafe für die Menschen erduldete. Wird dieß, wie offenbar geschehen muß, beachtet, so muß sogar für sehr zweifelhaft gehalten werden, ob die von dem Verfasser des Aufsatzes a. a. O. aus den Werken Luthers angeführten Stellen den Begriff der Concordienformel enthalten. Die Stellen lauten nämlich so: „Siehe, dazu dienet nun Christus, durch welchen dir solche Gnade und Seligkeit gegeben wird, als durch den, der an deiner Statt und für dich allem göttlichen Gebot und seiner Gerechtigkeit genug gethan hat überflüssig. — Ob nun wohl wird uns lauter aus Gnaden unsere Sünde nicht zugerechnet von Gott, so hat er doch dieß nicht thun wollen, seinem Gesetz und seiner Gerechtigkeit geschehe denn zuvor aller Dinge und überflüssig genug. Es mußte seiner Gerechtigkeit solches gnädiges Zurechnen zuvor abgekauft und erlangt werden für uns. Darum, dieweil uns das unmöglich war, hat er einen für uns an unsere Stelle verordnet, der alle Strafe, die wir verdient hatten, auf sich nähme, und für uns das Gesetz erfüllete, und also göttliches Gericht von uns wendete, und seinen Zorn versöhnete. Also wird uns wohl umsonst Gnade gegeben, daß sie uns nichts kostet, aber sie hat dennoch einem andern für uns viel gekostet, und ist mit unzähligem Schatz erworben, nämlich durch Gottes Sohn selber" (Leipz. Ausg. T. XIII. S. 125. 234.). Hier wird zwar allerdings gesagt, daß Christus für uns, an unserer Stelle, dem göttlichen Gebot genug gethan und das Gesetz erfüllt habe, allein es folgt weder hieraus noch aus dem ganzen Zusammenhang der Stelle, daß dieß durch die sogenannte *obedientia activa* geschehen sey, und es liegt weit näher an die *obedientia passiva* zu denken, indem ja auch dadurch dem

wie in den von Luther verfaßten Symbolen, ist es immer

göttlichen Gebot genug gethan und das Gesetz erfüllt wird, wenn die von demselben für die Sünde geforderte Strafe vollzogen wird. Man vgl. die a. a. O. S. 522. angeführte überhaupt für Luthers Ansicht bemerkenswerthe Stelle aus einer Predigt am Osterdienstage in Luthers Kirchenpostille (Leipz. Ausg. T. XIII. S. 519. Erl. Ausg. Bd. II. S. 289.): „Also, daß wir müssen bekennen, daß weder ich, noch ein einziger Mensch, Christum ausgenommen, solches (Vergebung der Sünden) zu Weg gebracht oder verdient habe, noch ewiglich verdienen kann. Denn wie sollte ich's verdienen mögen, weil schon ich und alle mein Leben, und was ich thun kann, vor Gott verdammt sind? So aber Gottes Zorn von mir genommen worden, und ich Gnade und Vergebung erlangen soll, so muß es durch Jemanden ihm abverdienet werden, denn Gott kann der Sünde nicht hold noch gnädig seyn, noch die Strafe und Zorn aufheben, es sey denn dafür bezahlt und genug geschehen. Nun hat für den vorigen und unwiderbringlichen Schaden und ewigen Zorn Gottes, den wir mit unsern Sünden verdient, niemand können Abtrag thun, auch kein Engel im Himmel, denn die ewige Person, Gottes Sohn selbst, und also, daß er an unsere Stelle trete, unsere Sünde auf sich nehme, und als selbst schuldig darauf antworte. — Das hat gethan unser lieber Herr und einiger Heiland und Mittler vor Gott, Jesus Christus, mit seinem Blut und Sterben, da er für uns ein Opfer worden, und durch seine Reinigkeit, Unschuld und Gerechtigkeit, welche göttlich und ewig war, alle Sünde und Zorn, so er von unsertwegen hat müssen tragen, überwogen, ja ganz ersäufet und verschlungen hat, und so hoch verdienet, daß Gott nun zufrieden ist und spricht, wem er damit helfe, dem soll geholfen seyn." Auch hier ist zwar von einem Abverdienen und Abtrag thun die Rede, aber durchaus nur in Beziehung auf den stellvertretenden Tod, auch das Gesetz ist nicht vergessen, da Luther unmittelbar vor den angeführten Worten sagt: „Menschliche Natur und Vernunft kann sich nicht erheben über das Urtheil des Ge-

nur der Tod Christi, welchem die Satisfaction zugeschrieben

---

setzes, das da schleußt und sagt: Wer ein Sünder ist, der ist von Gott verdammt, und müßten also alle Menschen ewig unter dem Zorn und Verdammniß bleiben, wo nicht eine andere Predigt vom Himmel gegeben wäre." Von einer andern Beziehung des Gehorsams auf das Gesetz wird jedoch nichts gesagt, und es ist demnach deutlich zu sehen, daß Luther, wenn er von der Erfüllung des Gesetzes an der Stelle der Menschen spricht, dieß nur von der Abwendung des göttlichen Gerichts versteht, das zur Erfüllung der Forderung des Gesetzes an den Menschen eigentlich hätte vollzogen werden sollen. Wohl läßt sich aber denken, daß, wenn einmal, auch nur in diesem Sinne, die Vorstellung des Gesetzes als das Vermittelnde zwischen dem Tod Christi und der Versöhnung festgehalten wurde, dieß der Anlaß wurde, daß man sich die Erfüllung des Gesetzes überhaupt als eine nothwendige Bedingung der Versöhnung dachte, und daher auch zwei verschiedene Seiten des bisher ungetheilten Einen, im Tode nur seine höchste Spitze erreichenden, Gehorsams unterschied. Am nächsten scheint demnach, selbst die Reformatoren nicht ausgenommen, Wessel der Idee der *obedientia activa* im Sinne der Concordienformel gekommen zu seyn. S. oben S. 281. Was bei den ältern Kirchenlehrern Annäherndes sich findet, ist nur die öfters vorkommende Vorstellung, daß, wenn das Gesetz nicht wenigstens von Einem Menschen, von Christus, vollkommen erfüllt worden wäre, dasselbe seine verdammende Macht über die Menschen nicht verloren haben würde. Am deutlichsten spricht dieß Joh. Chrysostomus zur Erklärung der Stelle Matth. 3, 15. aus: *Πῶς οὖν πρέπον ἐςί; ὅτι τὸν νόμον πληροῦμεν ἅπαντα, ὅπερ οὖν δηλῶν ἔλεγε· πᾶσαν δικαιοσύνην, δικαιοσύνη γάρ ἐςιν ἡ τῶν ἐντολῶν ἐκπλήρωσις. Ἐπεὶ οὖν πάσας τὰς ἄλλας ἐντολὰς ἠνύσαμεν, φησὶ, τοῦτο δὲ ὑπολείπεται μόνον, δεῖ προστεθῆναι καὶ τοῦτο· καὶ γὰρ ἦλθον λῦσαι τὴν ἀρὰν, τὴν ἐπὶ τῇ παραβάσει τοῦ νόμου κειμένην· δεῖ τοίνυν πρότερόν με αὐτὸν πάντα πληρώσαντα καὶ ἐξελόμενον ἡμᾶς τῆς καταδίκης, οὕτως αὐτὸν ἀναπαῦσαι· πρέπον οὖν ἐςὶν ἐμοὶ πληρῶσαι τὸν νόμον ἅπαντα.* **Hom. XII. in Matth.**

wird [1]). Ueber die Gründe, die die Verfasser der Concor-

Opp. T. VII. S. 161. ed. Montefalc. Es ist aber auch dieß nicht die Vorstellung der Concordienformel. Denn nach den Kirchenlehrern mußte Christus das Gesetz erfüllen, weil er sonst die Menschen von dem auf ihnen lastenden Fluch des Gesetzes, der Strafe, nicht hätte befreien können, also nur um sie straffrei zu machen, für diesen Zweck durfte er nicht ein Sünder seyn, wie die Menschen, nach der Concordienformel aber befreite zwar Christus durch seinen Tod die Menschen von der Strafe, weil aber Freiheit von der Strafe noch nicht positive Seligkeit ist, mußte er auch das Gesetz für sie erfüllen, damit sie durch ihn nicht blos nicht ungerecht, sondern auch positiv gerecht würden. Diese Unterscheidung, welche sich früher nicht ebenso findet, macht das Wesentliche der Vorstellung der Concordienformel aus. Uebrigens ist, was die lutherische Kirche selbst betrifft, nicht näher bekannt, wer zuerst den Gehorsam Christi auf die recipirte Weise als thuenden und leidenden unterschied. Selbst der belesene Chr. W. F. Walch bemerkt in der Comm. de obed. Chr. act. S. 30.: *Quis primus hujus formulae fuerit auctor, certe definire non audeo.*

1) Man vgl. außer den oben S. 289. angeführten Stellen A. C. Art. 4.: *Peccata remittuntur propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit.* Apol. Art. 7.: *Nos docemus, sacrificium Christi, morientis in cruce, satis fuisse pro peccatis totius mundi* u. s. w. Auch in den beiden Katechismen (Art. 2.) ist nur von dem Blute Christi, seinem Leiden und Sterben die Rede. Wie sehr die Vorstellung der *obedientia activa* noch außerhalb des Gesichtskreises dieser ältern Symbole lag, ist besonders aus der Apologie zu ersehen, in welcher, wie auch Bretschneider Handb. der Dogm. 2te Aufl. S. 230. bemerkt, so oft Gelegenheit war, auf diese Vorstellung überzugehen. Aber selbst in dem ganzen Artikel *De dilectione et impletione legis,* auf welchen sie eine so nahe Beziehung hat, findet sich keine Andeutung derselben. Wie nahe lag es in der oben S. 289. angeführten Stelle, in welcher die Apologie fortfährt: *Cum*

ders konnte er das durch sein Leben faktisch erfüllte Gesetz erfüllt haben, als für diejenigen, deren Stellvertreter er überhaupt war? Dadurch erhielt auch der Begriff der Stellvertretung seine nähere Bestimmung. An die Stelle der noch unbestimmten Vorstellung einer zum Besten der Menschen geschehenen Leistung [1]) trat nun die bestimmtere, daß Christus sowohl in Ansehung dessen, was die Menschen zu thun, als auch in Ansehung dessen, was sie zu leiden hatten, ihre Stelle vertreten habe. Der Begriff der stellvertretenden Genugthuung wurde jetzt nicht mehr blos auf das Leiden und den Tod Christi beschränkt, sondern auf das ganze Leben des Erlösers ausgedehnt. Je mehr aber dadurch der Begriff an extensiver Bedeutung gewann, desto zweifelhafter wurde seine intensive, d. h. der Begriff der Stellvertretung selbst. So war der Begriff auf dem Punkte seiner höchsten Steigerung nur um so mehr in Gefahr, wieder in sich selbst zu zerfallen.

(Sprüchw. 17, 15. Es. 5, 23.), *et semet ipsum negare non potest. Quia igitur illam legis justitiam, cui promittitur vita aeterna, nec habemus nec praestare possumus in hac vita, et tamen Deus proposuerat, sua gratia nos justificare, non autem poterat fieri solutio, destructio et interitus legis* (Matth. 5, 18. Röm. 3, 31.), *facta igitur est translatio legis* (Hebr. 7, 12.) *in mediatorem.* Hielt man auf diese Weise die Idee der *justitia legis* schon in Beziehung auf die *obedientia passiva* fest, so lag hierin schon von selbst der Uebergang auf die Idee der *obedientia activa*, in welcher die Idee der *justitia legis* sich vollendete.

1) Der lutherische Satz (Cat. maj. Art. 2.): *Dominus ad haec passus, mortuus et sepultus, ut pro me satisfaceret, meamque culpam, quae mihi luenda fuerat, persolveret, non auro neque argento, sed proprio et pretioso suo sanguine*, drückt ganz den Anselm'schen Begriff des *solvere* oder *reddere debitum* aus.

Zu den Bestimmungen der Concordienformel blieb den lutherischen Theologen, für welche die Formel die höchste Autorität und Norm war, wenig hinzuzusetzen übrig, doch suchten sie die durch sie eingeführte Theorie so viel möglich schärfer und strenger auszubilden. Die Hauptpunkte, die sich in dieser Beziehung hervorheben lassen, sind folgende:

1. Der nun allgemein angenommenen Unterscheidung eines thuenden und leidenden Gehorsams zufolge wurde das Verhältniß beider so bestimmt, daß man sagte, beide concurriren zwar bei der Satisfaction, der thuende durch die vollkommenste Erfüllung des Gesetzes, der leidende durch die zureichendste Bezahlung der den Sünden der Menschen gebührenden Strafe, an sich aber sey es ein und derselbe Gehorsam, und die Begriffe des Leidens und Thuns gehen immer wieder in einander über, im Leiden sey auch ein Thun, und im Thun ein Leiden gewesen. Wenn auch die heilige Schrift in vielen Stellen das Werk der Erlösung dem Tode zuschreibe, so sey dieß nicht in ausschließendem Sinne zu nehmen, sondern nur daraus zu erklären, daß sich die erlösende Liebe Christi nirgends in einem helleren Lichte gezeigt habe, als in seinem Leiden und Tode, weßwegen der Tod als die Ergänzung und Vollendung des im Leben bewiesenen Gehorsams anzusehen sey. Es sey sogar schlechthin unmöglich, den thuenden Gehorsam vom leidenden zu trennen, da auch bei dem Tode vor allem der freiwillige Gehorsam und die aufopfernde Liebe als mitwirkende Ursache in Betracht kommen [1]).

1) Gerhard Loci theol. Loc. IV. Cap. XV. §. 323. (vgl. Loc. XVII. Cap. II. §. 55.): *Passio ejus fuit activa, et actio fuit passiva* (Auf ähnliche Weise bezeichnete das Verhältniß des Thuns und Leidens auch schon Bernhard von Clairvaux Feria IV. Hebdomadae sanctae, sermo de passione Domini c. 11. Opp. ed. Mabill. T. I. S. 895.: *In vita passivam habuit actionem, et in morte passionem activam sustinuit, dum salutem operaretur in medio terrae.*), Quen=

Zielten solche Bemerkungen darauf hin, die Einheit der beiden Begriffe festzuhalten, oder den einen Begriff auf den andern zurückzuführen, so wurde dagegen die Unterscheidung selbst weiter dadurch begründet, daß man bestimmter und ausdrücklicher, als in der Concordienformel geschah, im Werke der Erlösung eine negative und positive Seite unterschied, und das Negative der bloßen Befreiung vom Zorn Gottes für unzureichend erklärte, da der Mensch, um vor Gott bestehen zu können, auch positive Gerechtigkeit nöthig hatte, die er nur durch Erfüllung des Gesetzes erlangen konnte [1]). In

stedt Theol. did. pol. Leipz. 1715. S. 407.: *Quamvis in assignando justificationis merito scriptura interdum tantum mortis et sanguinis Christi mentionem faciat, ea tamen activam Christi obedientiam minime excludit, quippe quae cum passiva Christi obedientia arctissimo vinculo est conjuncta, imo in ipsa ἀκμῇ passionis clare conspiciuntur praestantissimae virtutes, in lege requisitae, videlicet summus amor Dei et ardentissima erga humanum genus dilectio, humilitas, patientia, obedientia, fiducia etc.*

1) Quenstedt Theol. didact. polemica S. 351.: *Satisfecit Christus pro hominibus peccatoribus duobus modis: 1. praestando legi nostri loco integram et perfectam obedientiam, atque ita opere eam implendo; 2. derivando in se poenam, et legis maledictionem, quam nostra inobedientia merueramus, sponte sustinendo. Quia enim non tantum ab ira Dei, justi judicis, liberandus erat homo, sed et, ut coram Deo posset consistere, justitia ei opus erat, quam nisi impleta lege consequi non poterat, ideo Christus utramque in se suscepit, et non tantum passus est pro nobis, sed et legi in omnibus satisfecit, ut haec ipsius impletio et obedientia in justitiam nobis imputaretur.* Es ist dieß in jedem Falle logisch richtiger, als wenn, wie unmittelbar zuvor geschieht, die Unterscheidung einer doppelten *obedientia* auf den Unterschied

diesen beiden Beziehungen war Christus im eigentlichsten und vollkommensten Sinne der Stellvertreter der Menschen. Er that für sie, was sie selbst hätten thun sollen, und litt für sie, was sie hätten leiden sollen, die Strafe der Sünde, und zwar sowohl die zeitliche, als die ewige, indem er, wenn auch nicht extensiv, doch intensiv die ewigen Höllenstrafen erduldete [1]).

---

der beiden Begriffe *culpa* und *poena* gegründet wird. *Agendo culpam, quam homo injuste commiserat, expiavit, et patiendo poenam, quam homo juste perpessurus, Christus sustulit.* Hätte die *obedientia activa* nur die *culpa* aufgehoben, so hätte sie auch nur eine negative Wirkung gehabt, und dem Menschen noch nicht die positive Gerechtigkeit ertheilt, die er Gott gegenüber nöthig hatte. Logisch unrichtig ist auch dieß, daß die *satisfactio* sowohl in die *obedientia activa* als *passiva* gesetzt wird, als das *objectum reale* aber, *pro quo satisfactum, omnes peccatorum nostrorum poenae tam temporales quam aeternae* angegeben werden (Quenst. S. 331.). Bezieht sich die Satisfaction nur auf die Strafe, so ist die *obedientia activa* durch die

2. Der Begriff der objektiven Unendlichkeit der Schuld der Sünde auf der einen, und der objektiven Unendlichkeit der Satisfaction Christi auf der andern Seite wurde aufs höchste gesteigert. Theologen, welche, wie namentlich Quenstedt die orthodoxe lutherische Dogmatik in ihrer strengsten und abgeschlossensten Form repräsentiren, trugen kein Bedenken, auf den Anselm'schen Begriff zurückzugehen, und die Sünde als eine Beleidigung Gottes, ja so zu sagen, als einen Gottesmord zu definiren, der an dem unendlichen Wesen Gottes begangen, eine unendliche Strafe verdiene, und daher auch eine Satisfaction von unendlichem Werth erheische, wie sie nur Christus habe leisten können [1]). Seine Satisfaction hat im vollkommensten Sinn einen objektiven absoluten Werth. Da die menschliche Natur mit der Gottheit zur persönlichen Einheit verbunden ist, so kommt das Leiden und der Tod Christi gleichsam der göttlichen Natur selbst zu, es ist der

---

terrores et angustias vere infernales in sanctissima sua anima et sic vere iram Dei, legis maledictionem, poenasque infernales persensisse. Quomodo enim peccata nostra vere in se suscepisset, ac perfectam satisfactionem praestitisset, nisi iram Dei, individuo nexu cum peccatis conjunctam, vere sensisset? Quomodo a maledicto legis nos redemisset, factus pro nobis maledictum, nisi judicium Dei irati persensisset? Es ist auch dieß eine nicht unwesentliche Bestimmung dieser den Begriff der Gerechtigkeit nach allen seinen Beziehungen durchführenden Theorie.

1) Quenst. a. a. O. S. 327.: *Infinitus Deus erat peccato offensus, et quia peccatum est offensa, injuria et violatio infiniti Dei, atque ut ita dicam Deicidium, hinc infinitam quandam malitiam habet non quidem formaliter (sic enim in se consideratum suscipit magis et minus) sed objective, et infinitas poenas meretur, adeoque et infinitum satisfactionis pretium exigebat, quod solus Christus praestare potuit.*

unendliche Gott selbst, welcher die Satisfaction geleistet hat, und das Blut, das für den Zweck derselben vergossen worden ist, ist, als das Blut des Gottesmenschen, das Blut Gottes selbst [1]). Die der lutherischen Dogmatik eigenthümliche Lehre von der communicatio idiomatum greift hier auch in die Satisfactionstheorie derselben sehr wesentlich ein, und es war daher auch keine Veranlassung vorhanden, den Begriff der Acceptation für sie zu Hülfe zu nehmen [2]). Konnte die unendliche Schuld der Sünde nur durch eine Satisfaction von unendlichem Werth aufgehoben werden, so liegt hierin von selbst, daß

3. überhaupt keine andere Weise der Erlösung möglich war. Die lutherischen Theologen scheuen sich nicht, soweit sie sich über diesen Punkt ausdrücklich erklären, diese Consequenz anzuerkennen. Man dürfe sich Gott in dem Verhält-

---

1) Quenst. S. 354.: *Est satisfactio Christi sufficientissima et consummatissima secundum se et ex intrinseco suo infinito valore, qui valor inde oritur, 1. quia persona satisfaciens est Deus infinitus, 2. quia natura humana per unionem personalem divinae et infinitae majestatis facta est particeps, ideo ipsius passio et mors infiniti aestimatur ac habetur valoris et pretii, ac si divinae naturae foret propria. — Convenit sanguis Deo et aeterno per aliquam* ἰδίωσιν, ἰδίωσις *autem haec non est essentialis participatio — est tamen realis* ἰδίωσις, *sive proprietas et quidem personalis.*

2) Quenst. a. a. O.: *Haec ipsa totius debiti alieni a Christo libere suscepti, ipsique in judicio divino imputati solutio non erat sufficiens ex divina acceptatione. Neque enim acceptavit Deus aliquid in hac satisfactione ex liberalitate, quod in se tale non esset, nec de jure suo in exactione poenae nobis debitae et a sponsore praestitae aliquid remisit, sed quod justitiae ejus rigor postulabat, id etiam omne Christus in satisfactione sustinuit.*

niß, in welchem er hier zu den Menschen stehe, nicht als einen Gläubiger und die Sünden nicht als Schulden vorstellen, deren Bestimmung von dem freien Gutdünken des Gläubigers abhänge, Gott stehe hier den Menschen nur als gerechter Richter gegenüber, welcher nach seiner absoluten Gerechtigkeit auch eine Satisfaction von absolutem Werth verlange. In der Thatsache der Erlösung selbst liege der Beweis für die Nothwendigkeit der Vollziehung einer Strafe. Hätte Gott ohne Verletzung seiner absoluten Gerechtigkeit die Sünden der Menschen vergeben können, so würde es keines so großen Opfers seines einzigen Sohnes bedurft haben. Die lutherischen Theologen hielten hier durchaus den strengsten Begriff der göttlichen Gerechtigkeit fest, und verwarfen daher auch mit Recht den willkürlichen Begriff der göttlichen Allmacht, auf welchen die Scholastiker ihre Satisfactionstheorie in ihrer äußersten Spitze immer wieder zurückführten [1]). Daß aber Gott die von seiner absoluten Gerechtigkeit verlangte Strafe nicht an dem schuldigen Subjekt selbst vollzog, sondern eine Stellvertretung annahm, wird nicht weiter motivirt, sondern schlechthin als die schönste Ausgleichung der göttlichen Barmherzigkeit mit der göttlichen Gerechtigkeit be-

1) Quenst. S. 327.: *Contendunt scholastici, Deum per absolutam suam potentiam posse homini sine satisfactione peccata remittere, cum non habeat aliquem superiorem, ita Thomas* P. 2. qu. 46. a. 2. *Sed haec, quam fingunt, absoluta potentia non potest consistere* 1) *cum Dei natura, quae non potest non exardescere in fomitem irae, scil. peccatum,* 2) *cum ejus veracitate, dixerat enim* Gen. 2, 17. *ad Adamum: quocunque die de arbore scientiae boni et mali comederis, morte morieris, aut tumet ipse, aut tui succedaneus,* 3) *cum ejus sanctitate, cui peccatum omne adversatur,* 4) *cum ejus justitia, quae immutabilis est, nullumque peccatum impune dimittit.*

trachtet, wodurch jedoch der Strenge des Satisfactionsbegriffs nichts entzogen werden soll [1]).

4. Als ein Nebenpunkt mag hier noch die strengere Unterscheidung der beiden Begriffe **satisfactio** und **meritum** bemerkt werden. Wie die ganze Theorie auf einer strengern Unterscheidung der Begriffe des Leidens und Thuns, des Positiven und Negativen beruht, so mißbilligten die strengern lutherischen Theologen auch die bisher gewöhnliche Identificirung jener beiden Begriffe. Die **satisfactio**, bemerkten sie, verhalte sich zu dem **meritum**, wie die Ursache zur Wirkung, das **meritum** sey erst die Folge der **satisfactio**, die letztere habe die Schuld und Strafe entfernt, das erstere die göttliche Gnade, Sündenvergebung und das ewige Leben erworben. Die Satisfaction sey zwar für uns, aber nicht uns, sondern dem dreieinigen Gott, oder seiner Gerechtigkeit, geleistet worden, durch das **meritum** aber habe Christus nicht der Dreieinigkeit, sondern nur uns etwas erworben. Die Unterscheidung bezweckt demnach hauptsächlich, die negative und positive Seite des Erlösungswerks genauer auseinanderzuhalten, oder die Bestimmung geltend zu machen, daß durch die Befreiung von der Schuld und Strafe vorerst nur das Hinderniß hinweggeräumt worden sey, ohne dessen Hinweg-wegräumung die positive Ertheilung der Gnade und Seligkeit nicht stattfinden könne. Wenn aber die **remissio peccatorum** doch wieder zum **meritum** gerechnet wird, so scheint sich die Unterscheidung in sich selbst zu verwickeln, da

---

1) Quenst. a. a. O. S. 354.: *Conspicitur aliquod temperamentum misericordiae et justitiae divinae, et aliqualis legis relaxatio in eo, quod ipse Filius Dei sese sponsorem et satisfactorem stiterit; quod oblata ab ipso satisfactio acceptata sit, quasi nostra, quod alia in debitorum locum persona substituta fuerit, hoc ipsum tamen satisfactioni ipsi in se nihil derogat.*

sich nicht denken läßt, daß der von Schuld und Strafe befreite Mensch, für welchen noch überdieß durch die obedientia activa, als wesentlichen Bestandtheil der satisfactio, das ganze Gesetz erfüllt worden ist, erst noch der remissio peccatorum bedarf, und nicht unmittelbar auch der Gegenstand der beseligenden Gnade Gottes seyn soll. Sollte auch, wenn die Ungerechtigkeit der Menschen das Negative ist, das durch die Satisfaction entfernt wird, an die Stelle des Negativen der Ungerechtigkeit nicht unmittelbar das Positive der Gerechtigkeit und der ihr entsprechenden Seligkeit treten, also die satisfactio das meritum nicht in sich schließen, wie kann denn, wenn nach dem Obigen die Unterscheidung der obedientia activa und passiva dadurch motivirt wird, daß der Mensch, um vor Gott bestehen zu können, auch positive Gerechtigkeit nöthig hatte, das meritum von der satisfactio, zu welcher die obedientia activa gehört, wie das Positive von dem Negativen unterschieden werden [1])? Wollte man

1) Das Moment der Unterscheidung zwischen *satisfactio* und *meritum* erhellt auch aus folgenden Sätzen bei Quenstedt a. a. O. S. 324.: *Status exinanitionis, ut legis impletio, mors etc. sunt simul satisfactorii et meritorii, actus vero exaltationis, ut resurrectio, ascensio in coelum, sessio ad dextram Dei, non satisfactorii actus sunt, sed solum meritorii, i. e. non satisfecit Christus resurgendo et in coelos ascendendo pro peccatis nostris, sed eo ipso resurrectionem ad vitam nobis promeruit, et coelum reseravit. Denique satisfactio ex debito oritur, sed meritum opus indebitum plane ac liberum est. Cui ex adverso respondet merces sive remuneratio.* Alles, was Christus an unserer Stelle gethan hat, hat er zwar auch für uns gethan, aber nicht alles, was er für uns gethan hat, hat er auch an unserer Stelle gethan, so daß wir es eigentlich hätten thun sollen. Mit dieser an sich nicht sehr wesentlichen Unterscheidung vermischt sich die Unterscheidung des Negativen und Positiven, wodurch Unklarheit entsteht.

nun aber die **obedientia activa** zum **meritum** rechnen, so würde sie ihre satisfactorische Bedeutung verlieren. Hieraus erhellt, daß der Hauptbegriff immer der Begriff der Satisfaction bleiben muß, nach den beiden Momenten, die er in sich begreift, dem thuenden und leidenden Gehorsam.

Worin besteht aber, müssen wir hier in Beziehung auf die Theorie im Ganzen noch fragen, das eigentliche Moment der ihr eigenthümlichen **obedientia activa**? Da die Satisfaction im protestantischen System im engsten Zusammenhang mit der Justifikation steht, beide nur wie die objektive und subjektive Seite desselben göttlich-menschlichen Akts unterschieden werden können, so dürfen wir auch bei der **obedientia activa** die Beziehung auf die Rechtfertigung und den rechtfertigenden Glauben nie aus dem Auge verlieren. Als das Wesentliche der Rechtfertigung wird betrachtet die Zurechnung (**imputatio**) der Gerechtigkeit Christi, oder die Ergreifung seines Verdienstes vermittelst des Glaubens. Wie verhält sich nun aber diese **justitia imputata** zu der satisfactorischen **obedientia**, sofern diese sowohl eine **passiva** als **activa** ist? Man sagt gewöhnlich, die letztere habe die erstere zu ihrer Voraussetzung, indem die Rechtfertigung als der göttliche Akt definirt wird, in welchem Gott **propter meritum Christi fide apprehensum**, oder **propter Christi mediatoris et redemtoris obedientiam et satisfactionem** die Gerechtigkeit Christi uns zurechnet. Worin soll aber die Gerechtigkeit Christi von seinem thuenden und leidenden Gehorsam verschieden seyn? Als die absolute, dem göttlichen Willen vollkommen entsprechende Gerechtigkeit stellte sich Christus nur durch seinen Gehorsam dar. In dem Begriffe der Gerechtigkeit sind daher die beiden Seiten des Gehorsams, sofern er sowohl ein thuender als leidender ist, wieder zur Einheit zusammengefaßt. Für welchen Zweck werden sie demnach unterschieden, wenn man auf der Seite, auf welche das Hauptmoment fällt, die Unterscheidung doch wieder fallen

läßt? Wie sehr sich die beiden Seiten, hier die obedientia activa und passiva, dort die justitia Christi einander entsprechen, zeigt am deutlichsten das Verhältniß, in welchem die beiden Begriffe satisfactio und imputatio zu einander stehen. Die Gerechtigkeit Christi wird vermöge der imputatio die Gerechtigkeit des Menschen, dieselbe Beziehung hat aber auch vermöge der satisfactio der thuende und leidende Gehorsam. Als ein für die Menschen und an der Stelle der Menschen geleisteter, ist er ebenso der Gehorsam des Menschen selbst, wie die Gerechtigkeit Christi als die des Menschen betrachtet wird. Der Unterschied besteht daher nur darin, daß die eine Seite die objektive, die andere die subjektive ist, oder darin, daß das Verhältniß Christi zu dem Menschen in dem Begriffe der satisfactio in seiner reinen Abstraktheit, als etwas vom Menschen noch Verschiedenes, ihm objektiv Gegenüberstehendes, im Begriffe der imputatio aber schon in der concreten Bedeutung aufgefaßt ist, welche es in dem die Gerechtigkeit oder das Verdienst Christi ergreifenden Glauben erhält. Welches Moment hat es demnach in Beziehung auf die satisfactio einen thuenden und leidenden Gehorsam zu unterscheiden, in Beziehung auf die justificatio aber schlechthin von der justitia oder dem meritum Christi zu reden? Das Wesen der justificatio besteht, ungeachtet des positiven Begriffs der auf den Menschen übergetragenen Gerechtigkeit Christi, in dem Negativen, daß dem Menschen seine Sünden nicht zugerechnet, oder vergeben werden. Diese Gewißheit erhält er, vermittelst des Glaubens, in Folge der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, oder dadurch, daß er glaubt, Christus habe durch sein Leiden und Sterben die Strafen der Sünde für ihn erduldet. Wird nun die Unterscheidung einer obedientia activa und passiva von den lutherischen Theologen dadurch motivirt, daß der Mensch, um vor Gott bestehen zu können, nicht blos Befreiung vom Zorn Gottes, als des gerechten Richters, sondern auch positive, nur durch

Erfüllung des Gesetzes zu erlangende Gerechtigkeit nöthig hatte, ist es konsequent, der der **obedientia activa** und **passiva** entsprechenden **justitia Christi imputata** nur die Wirkung zuzuschreiben, daß durch sie die Sünden nicht zugerechnet werden? Befreiung vom Zorn Gottes ist nichts anders als Vergebung oder Nichtzurechnung der Sünden, also nur etwas Negatives, zu welchem das Positive noch hinzukommen sollte. Wie sollte aber durch das Negative der Nichtzurechnung der Sünden der ganze Begriff der Gerechtigkeit Christi, sofern sie im Glauben zugerechnet wird, erschöpft seyn? Es erscheint uns demnach zwar in der lutherischen Lehre, wenn sie aus diesem Gesichtspunkt betrachtet wird, das Streben, über das Negative des Begriffs der Satisfaction, sofern durch sie nur die Strafe aufgehoben oder die Sünde vergeben wird, hinauszugehen, aber sie ist in diesem Streben auf halbem Wege stehen geblieben. Entweder hätte die Unterscheidung zwischen einem thuenden und leidenden Gehorsam gar nicht gemacht werden sollen, was ohne Nachtheil für das System hätte unterbleiben können, da ja die ältern Bekenntnißschriften den Begriff des thuenden Gehorsams gar nicht nöthig hatten, um der Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben dieselbe Bedeutung zu geben, die sie in der Concordienformel hat, oder es hätte, wenn die Gleichstellung des thuenden Gehorsams mit dem leidenden ein besonderes Moment zu haben schien, auch die **justitia Christi imputata**, oder die **justitia fidei**, in einem positiveren Sinne aufgefaßt werden sollen. Solange dieß nicht geschah, blieb der Begriff der **obedientia activa** ein ziemlich unlebendiger, man mußte ihn doch immer wieder dem Begriff der **obedientia passiva** unterordnen, und es kam auch durch die Unterscheidung dieses doppelten Gehorsams nichts wesentliches hinzu, was nicht auch zuvor schon theils ausdrücklich gelehrt, theils vorausgesetzt worden wäre, indem immer anerkannt wurde, daß Christus durch sein Leiden und Sterben nicht hätte der

Erlöser und Versöhner seyn könnte, wenn er nicht auch in seinem Leben, als der Unsündige und Vollkommene, die dem göttlichen Willen entsprechende Gerechtigkeit in sich dargestellt hätte. Fühlte man sich aber gedrungen, nicht blos bei dem Negativen des Begriffs der Satisfaktion und der Sündenvergebung stehen zu bleiben, wollte man wirklich dem Begriffe der Gerechtigkeit Christi den vollen Inhalt geben, welchen er nur durch die beiden Momente des thuenden und leidenden Gehorsams erhalten konnte, so mußte man sich entschließen, vor allem auf der Seite, die für den protestantischen Standpunkt immer die nächste und wesentlichste blieb, auf der Seite der Rechtfertigung, das Negative durch das Positive zu ergänzen. Allein gerade auf dieser Seite war man ja dem einzigen Versuch, welcher dieß beabsichtigte, sehr entschieden entgegengetreten.

Es ist hier nämlich der Ort, wo die eigenthümliche Rechtfertigungstheorie des Andreas Osiander [1]) in den Entwicklungsgang des lutherischen Lehrbegriffs eingreift. Der Hauptpunkt, von welchem Osiander ausging, war die für ihn völlig unbefriedigende Negativität des lutherischen Recht-

---

1) Man vgl. über sie meine Disquisitio in Andreae Osiandri de justificatione doctrinam, ex recentiore potissimum theologia illustrandam. Tüb. 1831. Die Hauptschrift Osianders ist: De unico mediatore Jesu Christo et justificatione fidei. Confessio Andreae Osiandri. Regiomonte Prussiae 1551. Sie ist eine weitere Ausführung der Thesen, welche der Gegenstand der Osiander'schen Disputation de justificatione im J. 1550 und der erste Anlaß der Osiander'schen Streitigkeit waren. Man vgl. über sie Hartknoch Preußische Kirchenhist. Frankf. am M. u. Leipz. 1686. Bd. II. K. 2. S. 316. f. Arnold Unparth. Kirchen- und Kezer-Hist. II, 2. 24. S. 924. Salig Vollst. Hist. der augsb. Conf. Bd. II. S. 928. Plank, Gesch. des prot. Lehrb. Bd. IV. S. 270. f.

rtigungsbegriffs, die Lehre, daß der Mensch schon wegen :r bloßen Sündenvergebung für gerecht erklärt werde, ohne hristus, als das Princip der Gerechtigkeit, selbst, vermittelst :s Glaubens, in sich zu haben, und mit ihm Eins zu seyn [1]).

---

1) Conf. F. (S. 42.) faßt Osiander die Hauptpunkte gegen seine Gegner so zusammen: *Omnes horribiliter errant. Primo, quia verbum justificare tantum pro justum reputare et pronunciare intelligunt, atque interpretantur, et non pro eo, quod est, reipsa et in veritate justum efficere. Deinde etiam in hoc, quod nullam differentiam tenent inter redemtionem et justificationem, quum tamen magna differentia sit, sicut vel inde intelligi potest, quod homines furem a suspendio redimere possunt, bonum autem et justum efficere non possunt. Porro etiam in hoc, quod nihil certe statuere possunt, quid tandem justitia Christi sit, quam per fidem in nobis esse, nobisque imputari oporteat. Ac postremo errant omnium rudissime etiam in hoc, quod divinam naturam Christi a justificatione separant, et Christum dividunt atque solvunt, id quod haud dubie execrandi satanae opus est.* Ueber den ersten Punkt bemerkt Osiander: *Justificare* könne nicht soviel seyn, als *justum reputare* oder *pronunciare. Hoc enim divinae majestati vergeret in blasphemiam, totique scripturae esset contrarium. Si enim Deus impium, quem non simul reipsa et in veritate justum efficeret, tamen bonum et justum reputaret, et pronunciaret esse justum, tum necesse esset, eum aut errare et nescire, quod impius esset impius, quod est impossibile — aut necesse esset, eum mentiri et amicum injustitiae esse, quod etiam est impossibile.* Aus demselben Grunde erklärt Bellarmin De justific. II, 7. (De controv. chr. fidei adv. hujus temp. haer. T. III. S. 1059. f.) die protestantische Rechtfertigungslehre für vernunftwidrig (*ita imputari nobis Christi justitiam, ut per eam formaliter justi nominemur et simus, id nos eum recta ratione pugnare contendimus).* Dabei verdient noch bemerkt

Es handelte sich zwischen ihm und seinen Gegnern zunächst um die Bestimmung des Verhältnisses, in welches die Satisfaction und Justifikation als die objektive und subjektive Seite des ganzen Prozesses, in welchem Gott und Mensch sich zur Einheit zusammenschließen sollen, zu einander zu setzen sind. So wenig er von dem Fundamentalartikel der lutherischen Kirche abwich, daß das Princip der Rechtfertigung nur der Glaube sey, sofern er Christus zu seinem Objekt habe, so sehr schien ihm eine Rechtfertigung, welche nur wegen der Vergebung der Sünden für gerecht erklärt, noch nicht die Rechtfertigung selbst zu seyn, sondern nur die objektive Voraussetzung der Rechtfertigung, die Satisfaction, oder noch ganz auf die Seite der erlösenden Thätigkeit Christi zu fallen, auf welcher er es noch gar nicht mit den Menschen, sondern einzig nur mit Gott zu thun hat. Wie aber er von seinen Gegnern die Meinung hatte, daß sie eine Satisfaction lehren ohne eine Justifikation, oder auf der objektiven Seite stehen bleiben, ohne sich zur subjektiven herüberzuwenden, so beschuldigten dagegen sie ihn, daß er die Justifikation von der Sa-

---

zu werden, daß Osiander nicht blos hiebei stehen bleibt, sondern wie Schleiermacher (vgl. Gegensatz des Kathol. u. Protest. Zweite Ausg. Tüb. 1836. S. 645.) ausdrücklich auf den Begriff der göttlichen Allmacht zurückgeht. *Porro,* fährt Osiander fort, *etiam si vellet errare et mentiri (ignoscat mihi Deus, quod propter erroneos homines ita loqui cogor), tamen ob aliam causam succedere non posset, quia Verbum ipsius est omnipotens* (Röm. 4, 17.). *Statim igitur, ut Deus impium nominaret bonum et justum, oporteret eum, ob illam ipsam omnipotentem nominationem et vocationem, esse reipsa et in veritate bonum et justum et non impium. Quare ubi de justificatione fidei agitur, ibi verbum justificare non humano, forensi et sophistico more est intelligendum, sed divino modo.*

tisfaction trenne, ihr die objektive Grundlage entziehe, die sie in der Satisfaction haben müsse [1]). So wenig beide Theile das Eine ohne das Andere haben wollten, so klar gibt sich doch hierin der entgegengesetzte Standpunkt zu erkennen, auf welchem beide Theile stunden. Solange man im Begriffe der Rechtfertigung zunächst nur das Negative festhält, daß dem Menschen um Christi willen die Sünden vergeben werden, hält man sich auch blos an diejenige Seite der erlösenden Thätigkeit Christi, auf welcher er die objektive Bedingung der Sündenvergebung vollzieht, und die Gerechtigkeit Christi, die der rechtfertigende Glaube ergreift, fällt noch ganz mit der äußern objektiv geschichtlichen Thatsache des stellvertretenden Gehorsams zusammen, sie ist gleichsam noch nicht in ihrer

1) Conf. M. (S. 189.): *Clamat, tumultuatur (tartareus ille draco) quasi passionem et mortem Christi una cum pretioso ipsius sanguine pedibus conculcem.* P. 2. (S. 115.): *Ex his jam omnes facile judicare possunt, quam vani et seditiosi sint eorum clamores, qui vociferantur, quod velimus ipsis sanguinem Christi eripere et pedibus conculcare.* Dieß war eine ungerechte Beschuldigung, wenn aber Osiander in Beziehung auf seine Gegner sagt Conf. A. 4. (S. 8.): *Manifestum est, quod quidquid Christus, ut fidelis mediator, nostri causa, impletione legis ac passione morteque sua cum Deo, patre suo coelesti, egit, factum id esse ante mille quingentos et eo amplius annos, cum nos nondum essemus nati. Quare si proprie loqui volumus, non potuit illud nostra justificatio neque esse, neque nominari, sed tantum nostra redemptio et satisfactio pro nobis ac peccatis nostris,* so ist auch diese Behauptung nicht der Wahrheit gemäß, da eine solche Identität der *justificatio* mit der *satisfactio* nicht gelehrt wurde, sondern das Wahre ist vielmehr nur, daß zwar das Wesentliche der *justificatio* und der *satisfactio* in den Begriff der Sündenvergebung gesetzt, beides aber wie Subjektives und Objektives unterschieden wurde.

absoluten Einheit und Vollendung, sondern nur in dem leidensvollen Zustande angeschaut, in welchem sie im Gegensatz gegen die Sünde ihren Begriff erst realisirt. Denn, wenn auch der thuende und leidende Gehorsam an der Stelle der Menschen geleistet wird, so macht er das doch eigentliche Wesen der Gerechtigkeit aus, die der rechtfertigende Glaube ergreift. Je mehr dagegen die Gerechtigkeit Christi in ihrer höchsten absoluten Bedeutung, als das absolute Princip der Gerechtigkeit betrachtet wird, desto mehr tritt der die Sünde überwindende Akt des Gehorsams in den Hintergrund zurück. Es muß zwar vorausgesetzt werden, daß die Gerechtigkeit in ihrer höchsten absoluten Vollendung nicht gedacht werden kann, ohne daß die ihr gegenüberstehende Ungerechtigkeit aufgehoben ist, aber es ist dieß nur die gleichsam den Menschen noch nichts angehende, noch ganz abstrakt zu ihm sich verhaltende objektive Seite der erlösenden Thätigkeit Christi [1], ihre reelle

1) Deßwegen ist nach Osiander Conf. B. 1. (S. 10.) die *altera pars officii Domini nostri et fidelis Mediatoris Jesu Christi, ut sese jam* (nachdem er nämlich zuvor *cum Deo, patre suo, nostri causa egit atque impetravit, ut peccata nobis remittere, nec ob ea damnare nos velit, insuper et infirmitates ac debita nostra, quod legem in hac vita non adimplemus, cum Christus eam pro nobis impleverit, nobis nolit imputare* A. 4. (S. 7.), *ad nos convertat, ac miseris nobiscum peccatoribus tanquam cum parte rea itidem agat, ut tantam gratiam agnoscamus et per fidem cum gratiarum actione recipiamus, ut nos per fidem a morte peccati vivos et justos restituat, et peccatum jam condonatum, adhuc tamen in carne nostra habitans, et tenaciter inhaerens, ubi in morte ipsius decesserimus, in nobis prorsus mortificetur et extinguatur. Et hoc demum est negotium nostrae justificationis, quod Dominus et servator noster Jesus Christus perficit.* Auch dieß begründet eine gewiße Differenz zwischen Osiander und seinen Gegnern, daß nach Osiander

concrete Bedeutung gewinnt sie erst auf dem Punkte, auf welchem der Mensch nur insofern für gerecht erklärt wird, sofern er auch wirklich gerecht wird, was nur durch den die Gerechtigkeit Christi ergreifenden Glauben geschehen kann, durch die Vermittlung des Glaubens aber nothwendig geschehen muß, da der Glaube, wenn er nicht leer und inhaltslos ist, nur Christus zu seinem Objekt haben kann, sobald er aber Christus zu seinem Objekt hat, in ihm den ganzen Gottmenschen, als das absolute Princip der Gerechtigkeit, ergreift. Christus allein, sagte Osiander, ist gerecht, gerecht aber ist er nicht deßwegen, weil er das Gesetz erfüllte, sondern weil er zuvor schon, ehe er gerecht lebte und wirkte, gerecht war, da die Gerechtigkeit überhaupt nicht in dem, was sie wirkt, weder im Thun, noch im Leiden besteht. Gerecht ist Christus, nur sofern er die wesentliche Gerechtigkeit Gottes selbst ist. Gerechtfertigt wird daher auch der Mensch, nur sofern er Christus als die wesentliche Gerechtigkeit im Glauben ergreift. Hat er aber diese Gerechtigkeit ergriffen, so wohnt Gott selbst in ihm. Denn wo Christus ist, da ist auch seine göttliche Natur, und wo der Sohn Gottes seiner göttlichen Natur nach ist, da ist auch der Vater und der Geist, das ewige Eine göttliche Wesen selbst [1]). Diese Zurückführung

vermöge des positiven Begriffs der Rechtfertigung, welchen er aufstellt, die Rechtfertigung nicht blos Gott, sondern auch Christus zugeschrieben wird, hält man sich aber in der Rechtfertigung nur an das Negative der Sündenvergebung, so ist es am natürlichsten, den Tod Christi zwar als die Ursache der Sündenvergebung, die Rechtfertigung selbst aber als einen Akt Gottes anzusehen.

1) In den Thesen über die justific. 20. 22. 27. 28. 52. 53. stellte Osiander folgende Sätze auf: *Fides justificat accipiendo et possidendo, Deus autem justificat, justitiam suam nobis donando, conferendo. Justitia illa, quam fide apprehendimus, est justitia Dei, non tantum, quia*

der Rechtfertigung auf die wesentliche Gerechtigkeit Gottes, als ihr höchstes Princip, gab der Concordienformel Anlaß, die

---

Deo est accepta, sed quia est revera justitia Dei, nempe Domini nostri Jesu Christi, qui Deus est benedictus in secula. Solus Christus justus est, non tamen ideo justus est, quia legem adimplevit, sed quia a justo patre ab aeterno justus filius natus est. Eadem igitur est justitia Patris, Filii et Spiritus sancti, et haec justitia Dei est justitia fidei, sive, cum Deus, qui tradidit filium pro nobis, omnia nobis cum eo donet, eoque magis filium totum, quidquid id est, justitia ejus essentiali justi sumus. Vgl. Conf. D. 3. S. 30.: *Deus secundum suam veram divinam essentiam in vere credentibus habitat, ubi enim Christus est, ibi est ipsius divina natura seu divina essentia, ubi vero Filius Dei secundum suam divinam essentiam est, ibi sunt etiam Pater, Filius et Spiritus sanctus indivisibiliter. Nam Pater, Filius et Spiritus sanctus sunt una aeterna indivisibilis divina essentia.* Durch den Ausdruck *essentialis (justitia)* wollte Osiander, wie er in der Praef. II. seiner Conf. sagt, dem Irrthum der lutherischen Rechtfertigungslehre auf die gleiche Weise entgegentreten, wie die Väter der Nicänischen Synode durch das Wort ὁμοούσιος die arianische Ketzerei unterdrückt haben. *Quod si justitia Dei,* setzt er hinzu, *ab omnibus recte intelligeretur, facile patiar, omitti vocabulum essentialis.* Ueber das absolut Göttliche der Rechtfertigung drückt er sich Conf. E. 3. (S. 38.) so aus: *Necesse est, ut sit Deus ipse. Nam si alius nos justificare posset, quam solus Deus, tum possemus, imo deberemus, in eundem etiam credere, quod quidem esset idololatria, et imputaretur nobis ea fides ad justitiam, quod esset absurdum, veniretque justitia ex abominabilissimo peccato, nempe ex idololatria.* Auf dieselbe Weise argumentiren Athanasius und Anselm gegen eine Erlösung durch einen bloßen Menschen. Der erstere sagt Or. II. c. Ar. c. 16.: δι' ἄνθρωπον ψιλὸν τοῦτο ποιῆσαι ἀπρεπὲς ἦν, ἵνα

Lehre, daß Christus nur nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit sey, ausdrücklich als eine verwerfliche zu bezeichnen. Allein schon Osiander selbst hatte gegen die Voraussezung protestirt, daß er die göttliche Natur von der menschlichen trennen wolle [1]). In der That schrieb er der göttlichen Natur nichts zu, was nicht auch die übrigen lutherischen Theologen ihr zuschreiben mußten, wenn sie behaupteten, daß nur das Zusammenseyn der menschlichen Natur mit der göttlichen dem Leiden Christi den absoluten Werth gebe, welchen es für

---

μὴ ἄνθρωπον κύριον ἔχοντες, ἀνθρωπολάτραι γενώμεθα, der leztere Cur Deus homo I, 5.: *An non intelligis, quia quaecunque alia persona hominem a morte aeterna redimeret, ejus servus idem homo recte judicaretur?*

1) Conf. D. 4. (S. 31.): *Nemo hic cogitare debet, cum dicimus, verbum, hoc est divinam naturam, in Christo esse vitam nostram, quod ideo velimus naturam humanam separare et excludere, quasi nihil conferret ad hoc, ut per divinam ipsius naturam vivificemur. Absit hoc longe a nobis.* Nun führt Osiander weiter aus, wie aus der göttlichen Natur nichts auf uns übergehen könnte, wenn wir nicht zuvor durch den Glauben und die Taufe dem mystischen Leibe Christi, für welche Idee sich Osiander besonders gern auf die Stelle Eph. 5, 30. berief, einverleibt worden wären, wenn also nicht die menschliche Natur das Vermittelnde wäre. Vgl. Conf. M. 3. (S. 93.: *Diserte et clare respondeo, quod secundum divinam suam naturam sit nostra justitia et non secundum humanam naturam, quamvis hanc divinam justitiam extra ejus humanam naturam non possumus invenire, consequi aut apprehendere, verum cum ipse per fidem in nobis habitat, tum affert suam justitiam, quae est ejus divina natura, secum in nos, quae deinde nobis etiam imputatur, ac si esset nostra propria, immo et donatur nobis manatque ex ipsius humana natura, tanquam ex capite, etiam in nos, tanquam ipsius membra.*

das Erlösungswerk haben müsse. Der vollkommene, alle Gerechtigkeit erfüllende Gehorsam, welchen Christus durch seine menschliche Natur leistete, lehrte auch Osiander, war nur durch die göttliche und wesentliche Gerechtigkeit möglich, welche Gott selbst ist. Ohne diese Gerechtigkeit hätte die menschliche Natur nichts vermocht [1]). Dadurch sollte aber die menschliche Natur auf keine Weise ausgeschlossen werden. Alles, was Christus seiner göttlichen Natur nach ist, hätte keine Beziehung auf die Menschen, wenn nicht Christus zugleich Mensch wäre, und als Mensch gewordener Sohn Gottes das Haupt des mystischen Leibes, welchem die Glaubigen als seine Glieder, als Fleisch von seinem Fleisch, als Bein von seinem Bein, einverleibt seyn müssen. Die menschliche Seite der Per-

1) Doch drückt sich Osiander hierüber auch wieder etwas schwankend aus, und scheint die Nothwendigkeit des Göttlichen in Christus nicht sowohl auf die *satisfactio*, als vielmehr nur auf die *justificatio* in seinem Sinne zu beziehen. Er sagt in Beziehung auf Joh. 14, 10. Matth. 26, 42.: *Quo dicto etiam testatur, quod divina Patris voluntas, quae etiam est Filii et Spiritus sancti voluntas, Deus ipse et Deo essentialis justitia, sit humanae suae naturae justitia, quae ipsum, ut pro nobis moreretur, nosque redimeret, movit, excitavit et impulit. Humana enim natura Christi sola sine divina et essentiali justitia hoc non effecisset.* Unter *hoc* kann hier nur das *mori pro nobis, nosque redimere* verstanden werden. Gleichwohl aber fährt Osiander so fort: *alioqui nihil fuisset necesse, ut Deus Filium suum sineret incarnari: potuisset enim alium justum hominem creare, qui non esset Deus, et nos tamen redimeret. Verum oportuit divinam et essentialem justitiam adesse. Et necesse est, ut ea justitia, quae Christum permovit ad obediendum et recte agendum, nos quoque permoveat. Nam certum est, hoc nullam aliam effecturam esse.* Conf. O. 2. (S. 109.)

son Christi bleibt daher immer die nothwendige Voraussetzung alles dessen, was Christus als die göttliche und wesentliche Gerechtigkeit wirkt. Zugegeben werden aber muß, daß, wie immer, so auch bei Osiander, das Menschliche in demselben Verhältniß zurücktritt, in welchem das Göttliche als das allein wirkende lebenskräftige Princip hervorgehoben wird, daß je mehr auf die innere Ergreifung der Gerechtigkeit Christi vermittelst des Glaubens alles Gewicht gelegt wird, das äussere geschichtlich Thatsächliche nur aus dem Gesichtspunkt eines dem Menschen noch äußerlich bleibenden Verhältnisses aufgefaßt werden kann, und daß ebendeßwegen auch der stellvertretende, sowohl thuende, als leidende Gehorsam Christi für ihn nicht die Bedeutung haben konnte, die er für die übrigen lutherischen Theologen hatte, obgleich auch er ihn als die nothwendige objektive Bedingung betrachten mußte, ohne deren Voraussetzung Christus nicht in ein wahrhaft lebendiges Verhältniß zu dem Menschen treten konnte. Je mehr aber auf diese Weise in seiner Theorie das äußerlich Thatsächliche in eine untergeordnete Bedeutung zurücktrat, desto weniger konnte er auch den durch den stellvertretenden Gehorsam vermittelten Akt der Sündenvergebung als das Wesentliche der Rechtfertigung betrachten. Da nach der lutherischen Theorie im Akte der Rechtfertigung Sündenvergebung soviel ist, als Nichtzurechnung der Sünde, und diese selbst so viel als Gerechterklärung, Gerechterklärung aber, nach Osianders Ansicht, nicht möglich ist ohne Gerechtmachung, das Princip der Gerechtmachung aber Christus ist, als die absolute Gerechtigkeit, so konnte er von diesem Standpunkte aus nicht das Negative dem Positiven vorangehen lassen, die Sündenvergebung der Inwohnung der Gerechtigkeit Christi, so daß jene als das Erste, wodurch der Mensch aus dem Verhältniß des Sünders heraustritt, das Wesentliche der Rechtfertigung ist, sondern das Positive der Inwohnung der wesentlichen Gerechtigkeit schloß von selbst und unmittelbar auch das Negative der Sün-

denvergebung in sich [1]). Die Sünde verhält sich, dem in der Concordienformel gebrauchten Ausdruck zufolge, zu der wesentlichen Gerechtigkeit Christi, wie der verschwindende Wassertropfen zu dem unendlichen Meer. Sagte aber nicht im Grunde die Concordienformel selbst dasselbe, wenn sie davon sprach, daß Christus durch seinen absolut vollkommenen Ge-

1) Am deutlichsten erhellt die Umstellung, welche die hier in Betracht kommenden Momente durch das Positive des Osiander'schen Rechtfertigungsbegriffs erhielten, aus folgender Stelle der Conf. P. 2. S. 115.: *Officium mediatoris est, ut nos per suam obedientiam, passionem, mortem et sanguinis effusionem, ab ira, maledicto, peccato, morte et inferno redimat, et remissionem peccatorum impetret. — Deinde debet curare, ut nobis evangelium annuncietur, nobisque per fidem, cum evangelio credimus, justitiam suam divinam, de qua hactenus tam multa dicta sunt, tanquam vestem induere, peccata nostra illa sua justitia tegere, nosque veluti sponsam eadem illa sua justitia ornare. Peccatum autem nulla alia re se tegi patitur, quam sola justitia Christi, id quod diligentissime est observandum. Postea, cum peccatum sit remissum, et tamen adhuc in nobis haereat, debet ipse obedientiam suam, qua legem adimplevit, nobis donare, ac pro nobis ponere, ne nobis imputetur, quod legem nondum possumus adimplere, sed adhuc quotidie peccamus et offendimus.* (Hier ist deutlich zu sehen, wie die *obedientia passiva* und *activa* vor der *justificatio* den Menschen eigentlich nichts angeht, sondern immer die *justificatio* schon zu ihrer Voraussetzung haben muß, wenn sie eine Beziehung auf den Menschen haben soll, dann aber auch ihre nothwendige Stelle findet.) *Et tandem debet peccatum, quod haeret in nobis, per spiritum suum et mortem suam, in quam per baptismum plantati sumus, mortificare. Et licet peccatum in carne non penitus exstinguatur, quam diu vivimus, debet tamen nova vita in spiritu inchoata esse,*

horsam alle Sünden der Menschen bedecke, wenn sie auch gleich noch immer der Natur des Menschen wirklich anhängen [1])? Wie kann Christus die Sünden bedecken, wenn er nicht vor allem als der absolut vollkommene Gehorsam, als die absolute Gerechtigkeit, im Glauben ergriffen ist? Daß aber durch die Inwohnung Christi die Sünde aus dem Wesen des Menschen völlig verschwunden und vertilgt sey, behauptete auch Osiander nicht, er konnte sie mit den Verfassern der Concordienformel immer nur als das Negative, gegenüber dem Positiven, als ein immer erst noch verschwindendes Moment betrachten.

Das unmittelbare Einsseyn des Menschen mit Gott und Christus durch die Vermittlung des Glaubens ist der Grundbegriff der Osiander'schen Rechtfertigungstheorie. In dieser Hinsicht hat sie, indem sie von einer unmittelbaren, durch keinen vermittelnden Begriff erklärbaren, concreten, lebendigen Einheit des Göttlichen und Menschlichen ausgeht, in welcher alle einzelnen Momente schon enthalten sind, einen gewissen mystischen Charakter, und gehört in eine Reihe nicht blos mit der Idee des mystischen Körpers Christi, auf welche Tho-

---

1) F. C. S. 686.: *Quando docemus, quod per operationem Spiritus sancti regeneremur et justificemur, non ita accipiendum est, quod justificatis et renatis nulla prorsus injustitia post regenerationem substantiae ipsorum et conversationi adhaereat, sed quod Christus perfectissima obedientia sua omnia ipsorum peccata tegat, quae quidem in ipsa natura, in hac vita, adhuc infixa haerent.* In dem Begriffe der *regeneratio* nähert sich die Lehrweise der Concordienformel am meisten der Osiander'schen. *Cum homo per fidem, quam quidem solus Spiritus sanctus operatur, justificatur, id ipsum revera est quaedam regeneratio, quia ex filio irae fit filius Dei.* In diesem Sinne sey das Wort *regeneratio* in der Apologie öfters gebraucht.

mas von Aquinum die Erlösung zurückführt, sondern auch mit jener Ansicht der alten Kirchenlehrer, nach welcher durch die Verbindung des göttlichen Logos mit einem menschlichen Individuum ein heiligendes und vergöttlichendes, die Versöhnung des Menschen mit Gott bewirkendes Element der ganzen menschlichen Natur mitgetheilt worden ist, unterscheidet sich aber dadurch sehr wesentlich von allen ältern Ansichten dieser Art, daß sie, ganz gemäß dem ächt protestantischen Standpunkt, diese unmittelbare concrete Einheit nicht auf ihrer objektiven Seite (weder in der objektiven Thatsache der Menschwerdung, noch in dem objektiven Einsseyn Christi mit den Gliedern seines Leibs), sondern auf der subjektiven, in dem Glauben im protestantischen Sinne auffaßt. Nehmen wir nun noch hinzu, in welche Verbindung Osiander seine Lehre von der Person Christi mit seiner Lehre von dem göttlichen Ebenbilde setzte, so sehen wir in seiner Rechtfertigungstheorie Ideen niedergelegt, durch welche Osiander, wenn sie auch gleich nur als dunkle Ahnung seinem Bewußtseyn vorschweben mochten, seiner Zeit weit vorgriff, Ideen, deren Entwicklung einen sehr fruchtbaren Stoff für die weitere Ausbildung unsers Dogmas darbieten konnte. Das göttliche Ebenbild, nach welchem der Mensch geschaffen worden ist, ist der Gottmensch Christus. Er ist als die Substanz des fleischgewordenen Worts, d. h. sofern das Wort, ehe es Fleisch wurde, voraus schon dazu bestimmt war, Fleisch zu werden, das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes. Adam ist nun zwar nach dem Bilde Gottes geschaffen worden, da aber Christus damals noch nicht erschienen war, so existirte das göttliche Ebenbild nur ideell, bloße Idee konnte es jedoch nicht bleiben, hätte sich die Idee nicht realisirt, so wäre die Idee selbst nur etwas unvollkommenes und unkräftiges gewesen. Hieraus folgerte Osiander, daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht durch die Sünde Adams bedingt war, daß er auch ohne den Sündenfall Mensch geworden wäre, weil es an sich zum Wesen der

Idee gehört, sich zur Realität aufzuschließen. Auch Adam hätte das Bild Gottes, das nicht blos in einzelne herrliche Gaben gesetzt werden darf, sondern nur in dem ganzen, mit Gott verbundenen, Menschen sich darstellen konnte, nicht wahrhaft gehabt, wenn sich die Idee desselben in Christus nicht faktisch realisirt hätte [1]. Es läßt sich nicht verkennen, daß

---

1) Es gehört hieher die merkwürdige sehr selten gewordene Schrift Osianders: An Filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum? Item de imagine, Dei, quid sit? ex certis et evidentibus S. S. testimoniis, et non ex philosophicis et humanae rationis cogitationibus depromta explicatio. Monteregio Prussiae 1550. Man vgl. über diese Schrift Hartknoch a. a. O. S. 314. f. Salig a. a. O. S. 325. f. Schlüsselburg im Catal. haeret. Lib. VI. S. 48. f. Von den zehen Hauptargumenten Osianders mögen hier folgende angeführt werden: 1. *Si Filius Dei non debuisset fieri homo, Adam non fuisset ad imaginem Dei conditus.* 2. *Si Filius Dei non fuisset incarnandus, nisi Adam peccasset, Adam non in imagine Christi, sed Christus in imagine Adami esset factus.* 4. *Homines si non peccassent, non mansissent incolae et agricolae paradisi in omne aevum, sed tandem aliquando immutandi, et in coelum transferendi fuissent. Sed nullus terrenorum hominum hanc immutationem et translationem neque sibi neque aliis praestare potuisset. Ergo Filius Dei coelestis fuisset incarnandus, licet Adam non peccasset, ut hoc opus praestaret hominibus.* 6. *Si Filius Dei non fuisset incarnandus, nisi peccatum introiisset in mundum, nos atque adeo totum regnum Dei carere cogeremur rege nostro, idque in omnem aeternitatem.* 8. *Si Filius Dei non fuisset incarnandus, nisi homo peccasset, non posset illud mysterium in Christo et in ecclesia existere* (Eph. 5, 32.). 9. *Nisi Deus voluisset filium suum incarnari, nunquam de mundo condendo quicquam cogitasset. Sed Deus ante alia omnia filium suum incarnandum decrevit, ac propter ipsum re-*

diese Idee vom göttlichen Ebenbild mit der eigenthümlichen Rechtfertigungstheorie Osianders in einem innern Zusammenhang steht. Wie das Wesen der Rechtfertigung nach Osiander darin besteht, daß Gott und Mensch zur lebendigsten concreten Einheit sich zusammenschließen, so ist die Möglichkeit dieses Zusammenschlusses dadurch bedingt, daß Gott und Mensch an sich Eins sind, daß diese Einheit schon zur Idee des göttlichen Ebenbildes gehört, in welchem mit der Idee auch die vollkommene Realisirung derselben durch die Menschwerdung Gottes an sich schon gesetzt ist, als ein nothwendiges Moment in der Reihe der göttlichen Offenbarungen, durch welche das Verhältniß Gottes zur Welt und Menschheit bestimmt wird. Wie also Gott in dem menschgewordenen Sohn, sofern er das Ebenbild Gottes ist, und das Bild, nach welchem der Mensch geschaffen ist, die Idee seines Wesens realisirt, und sein eigenes Wesen an die Menschheit mitgetheilt hat, so ist der Gottmensch das Princip, in welchem der Mensch zur absoluten Einheit mit Gott verbunden wird, mit Gott sich wieder zusammenschließt, wie er an sich mit Gott Eins ist. Unstreitig ist diese Osiander'sche Idee des Gott-

---

liquas creaturas universas fecit, nullam prorsus conditurus, nisi filius ejus esset incarnandus. Ergo fuisset haud dubie incarnatus, etiamsi nos non peccavissemus. Es ist dieß dieselbe Idee von dem Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen, welche schon bei einigen Kirchenlehrern der ältesten Zeit (namentlich Irenäus und Tertullian vgl. S. 39. f.), sodann auch bei den Scholastikern (wenigstens Thomas vgl. S. 267. f.) da und dort bedeutungsvoll hervortritt, bis sie zuletzt von Schleiermacher und Hegel auf den adäquaten wissenschaftlichen Ausdruck gebracht wurde, daß Christus als Erlöser die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur sey, oder daß die göttliche Natur die Wahrheit der menschlichen und die menschliche die Wirklichkeit der göttlichen sey.

menschen als der wesentlichen göttlichen Gerechtigkeit, welche Gott selbst ist, als des absoluten göttlichen Lebensprincips, eine lebendigere, als die der Concordienformel und der ihr folgenden lutherischen Theologen. Wird in Ansehung des Verhältnisses, in welches Christus im rechtfertigenden Glauben zum Menschen tritt, vor allem die Idee der von Christus in dem Verlaufe seines irdischen Lebens für die Menschen geleisteten **obedientia passiva et activa** festgehalten, so steht Christus immer noch in einem gewißen äußerlichen Verhältniß zu dem Menschen, man hält sich weit mehr an die empirisch gegebenen historischen Thatsachen, als an den über ihnen stehenden Christus selbst, in dessen absoluter Gerechtigkeit jene Thatsachen selbst erst ihre Einheit und Vollendung haben. Am auffallendsten zeigt sich dieß an dem Begriffe der **obedientia activa** in ihrem Unterschiede von der **passiva.** Daß Christus das Gesetz für die Menschen erfüllt habe, ist als historische Thatsache ein völlig unlebendiger und inhaltsleerer Begriff, welcher entweder immer wieder mit dem Begriffe der **obedientia passiva** zusammenfällt, und bei ihr vorausgesetzt werden muß, oder erst durch die Osiander'sche Idee zu einer reellern Bedeutung erhoben werden kann.

Wie Osiander noch ehe die Concordienformel den Unterschied des thuenden und leidenden Gehorsams hervorgehoben und näher bestimmt hatte, zwar nicht blos von einem stellvertretenden Leiden, sondern auch einer stellvertretenden Gesetzes-Erfüllung sprach, das Eine wie das Andere aber der höhern Idee der Gerechtigkeit Christi unterordnete, so unterschied auch schon Calvin eine doppelte Seite des Gehorsams, ohne sich entschließen zu können, die Einheit desselben in zwei neben einander stehende Hälften zu zertheilen. Frage man, wie Christus uns mit Gott versöhnt, und die Gott uns gnädig machende Gerechtigkeit erworben habe, so müsse im Allgemeinen gesagt werden, daß er dieß durch den ganzen Verlauf seines Gehorsams geleistet habe. Der Apostel Paulus

schreibe (Röm. 5, 16. Gal. 4, 4.) die Ursache unserer Befreiung vom Gesetz dem ganzen Leben Christi zu, und Christus selbst habe seine Taufe für einen Akt der Gerechtigkeit erklärt, durch welchen er Gott Gehorsam leiste (Matth. 3, 15.). Wenn aber gleich das Leben Christi als die Bezahlung des zu unserer Befreiung nothwendigen Lösegelds anzusehen sey, so schreibe sie doch die Schrift, wenn sie die Art und Weise derselben näher bestimmen wolle, ganz besonders dem Tode Christi zu. Der übrige Theil des Gehorsams, welchen er im Leben geleistet habe, sey nicht auszuschließen, schon deßwegen nicht, weil ja auch bei dem Tode die Hauptsache die freiwillige Uebernahme desselben gewesen sey, die eigentliche Ursache der Erlösung aber sey der Tod [1]). Auf den Tod legte Calvin auch deßwegen das größte Gewicht, weil er ihn aus dem Gesichtspunkte der Satisfaction betrachtete. In dieser Hinsicht erschien ihm daher auch die Art des Todes als besonders bedeutungsvoll. Weil wir dem göttlichen Gericht nicht entgehen konnten, habe Christus von einem heidnischen Rich-

1) Inst. chr. rel. II. 16, 5.: *In symbolo fidei, quod apostolicum vocant, optimo ordine statim a natalibus Christi fit transitus ad mortem et resurrectionem, ubi perfectae salutis summa consistit. Neque tamen excluditur reliqua pars obedientiae, qua defunctus est in vita, sicuti Paulus ab initio ad finem usque totam comprehendit* (Phil. 2, 7.). *Et sane in ipsa quoque (morte) primum gradum occupat voluntaria subjectio, quia ad justitiam nihil profuisset sacrificium sponte oblatum. — Illud quidem tenendum est, non potuisse rite Deo aliter litari, quam dum, proprio se affectu abdicans, Christus illius se arbitrio subjecit, totumque addixit. — Caeterum quia nonnisi in sacrificio et ablutione, quibus expiantur peccata, quietem reperiunt trepidae conscientiae, illuc merito dirigimur, et in morte Christi statuitur nobis vitae materia.*

ter verurtheilt werden müssen. Eine andere Todesart, bei welcher nicht dieselbe gerichtliche Form stattfand, würde auch den Charakter der Satisfaction nicht auf dieselbe Weise an sich getragen haben [1]). Davon aber, daß Christus, wie er für die Menschen die Strafen der Sünden erduldete, für sie auch das Gesetz habe erfüllen müssen, sagt Calvin nichts, er spricht immer nur von der Befreiung von dem Fluch des Gesetzes. Um so weniger konnte er sich daher veranlaßt sehen, die obedientia activa als einen integrirenden Theil der satisfaktorischen Funktion Christi von der obedientia passiva zu trennen. Die höchste Bedeutung des von Christus durch sein Leben geleisteten Gehorsams konnte er nur in dem natürlichen und nothwendigen Zusammenhang desselben mit sei-

---

1) A. a. O.: *Quia nos maledictio ex reatu manebat, ad coeleste Dei tribunal primo loco refertur damnatio coram praeside Judaeae Pontio Pilato, ut sciamus poenam, cui eramus obstricti, fuisse justo inflictam. Horribile Dei judicium effugere non poteramus, ut inde nos eriperet, Christus coram homine mortali, imo etiam scelesto et profano, damnari sustinuit. — Neque enim tollendae damnationis nostrae satis erat, quamlibet obire mortem, sed quo redemptioni nostrae satisfaceret, genus mortis deligendum fuit, in quo et damnationem ad se traducens, et piaculum in se recipiens, utroque nos liberaret. Si a latronibus jugulatus fuisset, vel tumultuarie caesus per seditionem vulgi, in ejusmodi morte nulla satisfactionis species extitisset. Verum ubi reus ad tribunal sistitur, testimoniis arguitur et premitur, ipsius judicis ore morti addicitur, his documentis intelligimus, ipsum personam sontis et malefici sustinere — neque sic tamen, quin justus simul ab ipso (Pilato) pronuncietur.* §. 6. *Ut justa expiatione defungeretur, animam suam — impendit — satisfactoriam peccati hostiam, in quam rejecta quodammodo macula et poena nobis desinat imputari.*

nem Leiden und Tode finden. So großes Gewicht aber Calvin auf die satisfaktorische Bedeutung des Todes Christi legte, so leitete er sie doch so wenig aus der Idee der göttlichen Gerechtigkeit ab, daß man, einigen Andeutungen zufolge, eher annehmen könnte, er habe sich die Nothwendigkeit der Satisfaction mehr subjektiv als objektiv begründet gedacht, und das Moment derselben habe ihm mehr nur darin zu liegen geschienen, daß ohne die Thatsache eines solchen Todes für die Menschen die Befreiung von der Schuld und Strafe der Sünde nicht dieselbe subjektive Realität gehabt haben würde [1]). Eine Satisfactionstheorie, wie die der Concordienformel, konnte die Nothwendigkeit nicht blos der Satisfaction, sondern der Menschwerdung Christi überhaupt nur durch die Idee der göttlichen Gerechtigkeit begründen. Das Höchste, wozu sie sich erhebt, ist der aus der Idee der Gerechtigkeit abgeleitete Grundsatz, daß die Strafe der Sünde ohne ein adäquates Äquivalent nicht aufgehoben werden könne. Dagegen unterscheiden sich nun von den auf dem Standpunkt der Concordienformel stehenden lutherischen Theologen Osiander und Calvin sehr wesentlich dadurch, daß sie das Verhältniß Gottes zu dem Menschen nicht blos, wie diese, aus dem Gesichtspunkt der strafenden und genugthuenden Gerechtigkeit

---

1) Vgl. die S. 332. angeführte Stelle am Ende, und §. 6.: *Haec nostra absolutio est, quod in caput Filii Dei translatus est reatus, qui nos tenebat poenae obnoxios. Nam haec compensatio inprimis tenenda est, ne trepidemus atque anxii simus tota vita, ac si nobis instaret justa Dei ultio, quam in se transtulit Dei Filius.* §. 7. *Peccati vim abolevit Pater, quum in Christi carnem translata fuit ejus maledictio. Indicatur itaque hac voce, Christum Patri fuisse in morte pro victima satisfactoria immolatum, ut peracta per ejus sacrificium litatione iram horrere desinamus.*

auffassen [1]), was immer nur auf den negativen Begriff eines Erlösers von der Schuld und Strafe führt, sondern Christus als den höchsten Vermittler betrachten, durch welchen das absolute Wesen Gottes an die Menschen mitgetheilt wird. Christus mußte nach der Ansicht dieser Theologen Mensch werden, nicht blos, weil ohne das Leiden eines Gottmenschen der göttlichen Gerechtigkeit nicht genuggethan werden kann, sondern weil überhaupt ohne die Vermittlung eines Gottmenschen kein lebendiges Verhältniß zwischen Gott und den Menschen, oder den geistigen Wesen überhaupt, gedacht werden kann. Wie in diesem Sinne Osiander die Fleischwerdung des göttlichen Worts, nicht blos durch den Sündenfall des Men-

1) Auch dadurch unterscheidet sich der Standpunkt Calvins von dem der lutherischen Theologen, daß er nicht übersah, wie der Gerechtigkeits-Proceß, auf welchem das Werk der Erlösung beruhte, doch immer wieder die göttliche Gnade zu seiner nothwendigen Voraussetzung hatte. *Equidem fateor*, sagt Calvin Inst. rel. chr. II. 17, 1., *si quis simpliciter et per se Christum opponere vellet judicio Dei, non fore merito locum, quia non reperietur in homine dignitas, quae possit Deum promereri. — Quum de Christi merito agitur, non statuitur in eo principium, sed conscendimus ad Dei ordinationem, quae prima caussa est, quia mero beneplacito mediatorem statuit, qui nobis salutem acquireret. Atque ita inscite opponitur Christi meritum misericordiae Dei.* Die lutherischen Theologen konnten dieß unmöglich verkennen, wenn aber gleichwohl Quenstedt Theol. did. polem. S. 420. auf die Behauptung Calvins, daß hier an sich von keinem *meritum Christi* die Rede seyn könne, erwiedert: *unde meritum ejus non esse* ἰσόῤῥοπον, *seu aequivalens offensae poenisque promeritis ultro consequitur*, so ist hieraus zu sehen, daß sich die lutherischen Theologen auf ihrem Standpunkt von einer einseitigen Hervorhebung der Idee der Gerechtigkeit nicht frei zu halten wußten.

schen bedingt seyn lassen wollte, so behauptete auch Calvin, daß auch abgesehen von dem tiefen Verderben, in welches der Mensch durch die Sünde versunken war, der Mensch ohne einen Mittler nicht zur Einheit mit Gott hätte kommen können, daß der Sohn Gottes Mensch werden mußte, damit Gott und Mensch in ihm sich zur Einheit zusammenschließen, daß auch ein Engel nicht hätte der Erlöser der Menschen werden können, weil auch die Engel ein Haupt nöthig haben, durch das sie in der Einheit mit Gott erhalten werden [1]). Wir

1) Inst. chr. rel. II. 12, 1.: *De necessitate si quaeritur* (daß der Erlöser der Gottmensch war), *non simplex quidem, ut vulgo loquuntur, vel absoluta fuit, sed manavit ex coelesti decreto, unde pendebat hominum salus.* Dieß scheint die Idee der Nothwendigkeit auszuschließen, außer sofern das *decretum* selbst wieder durch eine göttliche Nothwendigkeit bedingt gedacht werden kann. *Caeterum, quod nobis optimum erat, statuit clementissimus Pater. Quum enim iniquitates nostrae quasi interjecta inter nos et ipsum nube nos a regno coelorum alienassent, nemo nisi qui ad eum pertingeret, pacis restituendae interpres esse poterat. Quis autem pertigisset? — Angelorum aliquis? Sed enim illi quoque opus habebant capite, per cujus nexum solide et indistracte Deo suo cohaererent. Quid igitur? deplorata certe res erat, nisi majestas ipsa Dei ad nos descenderet, quando adscendere nostrum non erat. Ita Filium Dei fieri nobis Immanuel oportuit, id est nobiscum Deum, et hac quidem lege, ut mutua conjunctione ejus divinitas et hominum natura inter se coalescerent, alioqui nec satis propinqua vicinitas, nec affinitas satis firma. — Quamvis ab omni labe integer stetisset homo, humilior tamen ejus erat conditio, quam ut sine mediatore ad Deum penetraret. Quid ergo exitiali ruina in mortem et inferos demersus, foedatus tot maculis, corruptione sua foetidus, denique obrutus omni maledictione?* Der Mittler sollte die Menschen zu Kindern

werden dadurch in den Zusammenhang einer Betrachtungsweise hineingestellt, die nicht zufrieden, bei dem empirisch Gegebenen stehen zu bleiben, den historischen Christus unter die Idee des Absoluten stellt, und die Beziehung des Endlichen zum Absoluten sich nicht anders, als durch die Vermittlung eines Princips denken kann, das dem Einen so nahe steht, wie dem Andern. Darum hatte auch für Calvin, wie für Osiander die Idee, daß Christus das Haupt des Körpers sey, welchem wir als Glieder einverleibt seyen, die größte Wichtigkeit, nur hob er zugleich mit größerem Nachdruck als Osiander hervor, wie alles Göttliche, das der Menschheit durch den Erlöser zufließt, durch die menschliche Natur desselben vermittelt wird. Darum ist ihm, worauf er immer wieder zurückkommt, das Fleisch, oder die Menschheit Christi, die nächste Quelle alles geistigen Lebens, welche selbst den in die ganze Menschheit sich ergießenden Lebensstrom aus dem verborgenen Quell der Gottheit in sich aufgenommen hat [1].

Gottes machen. *Quis hoc poterat, nisi filius Dei fieret idem filius hominis, et sic nostrum acciperet, ut transferret ad nos suum, et quod suum erat, nostrum faceret gratia?* Nun erst folgt bei Calvin noch das Moment der Satisfaction, Gott wurde Mensch, *ut carnem nostram in satisfactionis pretium justo Dei judicio sisteret, ac in eadem carne poenam, quam meriti eramus, persolveret. Quum denique mortem nec solus Deus sentire, nec solus homo superare posset, humanam naturam cum divina sociavit, ut alterius imbecillitatem morti subjiceret ad expianda peccata, alterius virtute luctam cum morte suscipiens nobis victoriam acquireret.*

1) Vgl. Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis Calv. Opp. T. VIII. S. 658.: *Carnem Christi sine ullis ambagibus fatemur esse vivificam, non tantum quia semel in ea parta nobis salus est* (nicht blos in dem äußerlichen Sinn, in welchem die lutherische Rechtfertigungstheorie den thuenden und leidenden Gehorsam zu ih-

Wie nach Osiander der Mensch gerechtfertigt wird, wenn er durch den Glauben Christus, die wesentliche Gerechtigkeit, als das gerecht und lebendig machende Princip in sich aufnimmt, so ist für Calvin das höchste Moment die Einigung des Glaubigen mit der Substanz des Leibes und Blutes Christi, sofern von dem Fleische Christi, d. h. seiner mit der Gottheit verbundenen Menschheit alle göttliche Lebenskraft ausgeht. Calvin hat die Idee dieses höchsten unmittelbaren Einswerdens des Menschen mit Christus in die engste Verbindung mit seiner Lehre vom Abendmahl gesetzt, sie ist jedoch mit derselben keineswegs so eng verbunden, daß sie nicht auch eine von ihr unabhängige Bedeutung hätte [1]).

---

rer Voraussetzung hat), *sed quia nunc, cum sacra unitate cum Christo coalescimus, eadem illa caro vitam in nos spirat, vel ut brevius dicam, quia arcana Spiritus sancti virtute in corpus Christi insiti communem habemus cum ipso vitam. Nam ex abscondito Deitatis fonte in Christi carnem mirabiliter infusa est vita, ut inde ad nos flueret. — Quod nos sibi conjungens non modo vitam suam nobis instillat, sed etiam unum nobiscum efficitur, sicut ipse unus est cum patre, sublimius captu nostro mysterium esse, concedimus.*

1) Man begreift in der That die so heftige Polemik Calvin's gegen Osiander nicht recht, da doch beide in dem Hauptpunkte einander so nahe stehen. Man vgl. Inst. chr. rel. III. 11, 5.: *Osiander monstrum nescio quod essentialis justitiae invenit — haec speculatio merae est jejunaeque curiositatis. — Conceperat vir ille quiddam affine Manichaeis, ut essentiam Dei in homines transfundere appeteret. — Dicit, nos unum esse cum Christo. Fatemur: interea negamus, misceri Christi essentiam cum nostra. Deinde perperam hoc principium trahi dicimus ad illas ejus praestigias, Christum nobis esse justitiam, quia Deus est aeternus, fons justitiae, ipsaque Dei justitia. — Dilucide exprimit, se non ea justitia contentum, quae*

Schon die Vergleichung mit der der Zeit nach vorangehenden Lehrweise Osianders und Calvins läßt die Lehre der

---

nobis obedientia et sacrificio mortis Christi parta est (war Calvin selbst mit dieser *justitia* zufrieden, nach der zuvor aus der Def. angeführten Stelle?), *fingere nos substantialiter in Deo justos esse, tam essentia, quam qualitate infusa. Haec enim ratio est, cur tam vehementer contendat, non solum Christum, sed Patrem et Spiritum in nobis habitare. Quod etsi verum esse fateor, perverse tamen ab eo torqueri dico.* Als Hauptvorwurf wird immer wiederholt: *Substantialem mixtionem ingerit, qua Deus se in nos transfundens, quasi partem sui faciat. Nam virtute Spiritus sancti fieri, ut coalescamus cum Christo, nobisque sit caput et nos ejus membra, fere pro nihilo ducit, nisi ejus essentia nobis misceatur. Sed in Patre et Spiritu apertius, ut dixi, prodit, quid sentiat: nempe justificari nos non sola mediatoris gratia, nec in ejus persona justitiam simpliciter vel solide nobis offerri, sed nos fieri justitiae divinae consortes, dum essentialiter nobis unitur Deus.* Der ganze Vorwurf beruht, wie zu sehen ist, auf dem Begriff der *essentia Dei*, und darauf ob dieselbe mitgetheilt werden könne. Calvin hielt sie nicht für mittheilbar, deßwegen erschien ihm Osianders Lehre als verwerflicher Pantheismus. Ist denn aber ein so großer Unterschied zwischen dem göttlichen Leben, das auch Calvin von Gott ausfließen läßt, und der nach Osiander mitgetheilten göttlichen *essentia?* Da die Calvin'sche Kritik der Osiander'schen Lehre unstreitig das Gründlichste enthält, was gegen sie geltend gemacht worden ist, so mögen hier die wichtigsten Punkte angeführt werden. Calvin gibt zu (a. a. O. §. 6.), daß uns in Christus Gerechtigkeit und Heiligung zugleich und zusammen ertheilt werden, daß Gott denen, die er in seine Gnade aufnimmt, auch dem Geist der Kindschaft schenkt, durch dessen Kraft er sie nach seinem Bilde umbildet. Aber, erwiedert er, *si solis claritas non potest a calore separari, an ideo dicemus luce calefieri terram,*

Concordienformel in Ansehung des Hauptbegriffs, der ihr eigenthümlich ist, in keinem sehr günstigen Licht erscheinen, ehe

---

calore vero illustrari? Hac similitudine nihil ad rem praesentem magis accommodum: sol calore suo terram vegetat et foecundat, radiis suis illustrat et illuminat, hic mutua est ac individua connexio, transferre tamen, quod unius peculiare est ad alterum, ratio ipsa prohibet. In hac duplicis gratiae confusione, quam obtrudit Osiander, similis est absurditas, quia enim re ipsa ad colendam justitiam renovat Deus, quos pro justis gratis censet, illud regenerationis donum miscet cum hac gratuita acceptatione, unumque et idem esse contendit. Osiander begreift allerdings in seinem Begriff der Gerechtigkeit sowohl die Sündenvergebung, als die Heiligung. So wenig es aber ungereimt ist, die erleuchtende und erwärmende Kraft der Sonne in dem Einen Begriff des Lichts zusammenzufassen, ebenso wenig kann Osiander an sich deßwegen getadelt werden, daß er für jene beiden Begriffe den Ausdruck Gerechtigkeit in dem positiven Sinne, welchen er damit verband, gebraucht. Ob sein Sprachgebrauch auch so schriftgemäß ist, wie er glaubte, ist eine andere Frage, allein er hielt ja den Begriff einer bloßen Gerechterklärung für einen unlogischen, und darum auch nicht schriftgemäßen. Calvin bestreitet weiter den Osiander'schen Satz: *(Christum) respectu divinae naturae, non humanae, factum nobis esse justitiam* (a. a. O. §. 8.). Gelte dieß nur von der Gottheit, so müsse es ebenso auch vom Vater und dem Geist gesagt werden, da die Gerechtigkeit des Einen auch die des Andern sey, dann könne aber überhaupt nicht gesagt werden, daß er es geworden sey, da er es von Natur und von Ewigkeit sey. *Hinc colligo, Christum esse factum justitiam, quando servi speciem induit, secundo nos justificare, quatenus obsequentem se Patri praebuit, ac proinde non secundum divinam naturam hoc nobis praestare, sed pro dispensationis sibi injunctae ratione. Etsi enim solus Deus fons est justitiae, nec aliter quam ejus*

ir jedoch weiter untersuchen, wie die Idee des thuenden Ge-
rsams, um welche es sich hauptsächlich handeln mußte, zu

---

participatione sumus justi, quia tamen infelici dissidio ab ejus justitia alienati sumus, necesse est descendere ad hoc inferius remedium, ut nos Christus mortis et resurrectionis suae virtute justificet. Osiander läugnete dieß nicht, betrachtete es aber als die Voraussetzung seiner Theorie, und führte daher die Rechtfertigung durch den Glauben auf das Göttliche in Christus als ihr höchstes Princip zurück. Die Differenz gleicht sich daher, wie Calvin selbst zugeben muß, in diesem Punkte im Folgenden wieder aus, wo Calvin sich auf die Sakramente beruft, *quae etsi fidem nostram ad totum Christum, non dimidium, dirigunt, simul tamen justitiae et salutis materiam in ejus carne residere docent, non quod a se ipso justificet aut vivificet merus homo, sed quia Deo placuit, quod in se absconditum et incomprehensibile erat, in mediatore palam facere. Unde soleo dicere, Christum esse nobis quasi expositum fontem, unde hauriamus, quod alioqui sine fructu lateret in occulta illa et profunda scaturigine, quae in mediatoris persona ad nos emergit. Hoc modo et sensu non inficior, Christum, ut est Deus et homo, nos justificare, commune esse hoc etiam opus Patris et Spiritus sancti, denique justitiam, cujus nos consortes facit Deus, aeternam esse aeterni Dei justitiam* (vergl. §. 12.: *Distinguimus, quomodo ad nos perveniat justitia Dei, ut ea fruamur — neque negamus, quod nobis in Christo palam est exhibitum, ab arcana Dei et gratia et virtute manare, neque de eo pugnamus, quin justitia, quam nobis Christus confert, justitia Dei sit, quae ab eo proficiscitur, sed constanter illud tenemus, nobis in morte et resurrectione Christi esse justitiam et vitam).* Hier wird demnach die *justitia* auch von Calvin in demselben positiven Sinne genommen, in welchem sie Osiander nahm. In demselben Sinne fährt Calvin fort a. a. O. §. 10.: *Conjunctio igitur illa capitis et mem-*

dem weiter sich entwickelnden dogmatischen Bewußtseyn der Zeit sich verhielt, müssen wir hier noch darauf Rücksicht neh-

---

brorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur, ut Christus, noster factus, donorum, quibus praeditus est, nos faciat consortes. Non ergo, cum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur ejus justitia, sed quia ipsum induimus, et insiti sumus in ejus corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est, ideo justitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur. Ita refellitur Osiandri calumnia, fidem a nobis censeri justitiam — sed Osiander, hac spirituali conjunctione spreta, crassam mixturam Christi cum fidelibus urget, atque ideo Zwinglianos odiose nominat, quicunque non subscribunt fanatico errori de essentiali justitia, quia non sentiant Christum in coena substantialiter comedi. — Quod ergo essentialem justitiam et essentialem Christi habitationem tam importune exigit, huc spectat primum, ut crassa mixtura se Deus in nos transfundat, sicuti in coena carnalis manducatio ab ipso fingitur, deinde ut justitiam suam nobis inspiret, qua realiter simus cum ipso justi. Bemerkenswerth ist besonders noch, was Calvin in Betreff des von Osiander verworfenen Imputationsbegriffs erinnert (§. 11.): *Excipit Osiander, contumeliosum hoc fore Deo, et naturae ejus contrarium, si justificet, qui re ipsa impii manent. Atqui tenendum memoria est, quod jam dixi, non separari justificandi gratiam a regeneratione, licet res sint distinctae. Sed quia experientia plus satis notum est, manere semper in justis reliquias peccati, necesse est, longe aliter justificari, quam reformantur in vitae novitatem. Nam hoc secundum sic inchoat Deus in electis suis, totoque vitae curriculo paulatim et interdum lente in eo progreditur, ut semper obnoxii sint apud ejus tribunal mortis judicio. Justificat autem non ex parte, sed ut libere, quasi Christi puritate induti, in coelis compareant. Neque enim conscientias pacaret ali-*

men, in welches Verhältniß sich die in der Concordienformel zu ihrer bestimmtern Entwicklung gekommene Lehre der pro-

---

qua justitiae portio, donec statutum sit, nos Deo placere, quia sine exceptione justi coram ipso sumus. Unde sequitur perverti et funditus everti justificationis doctrinam, ubi animis injicitur dubitatio, concutitur fiducia salutis, libera et intrepida invocatio remoram patitur, imo ubi non stabilitur quies et tranquillitas cum spirituali gaudio (dieses subjektive Moment war für Calvin immer das wichtigste). Auch Osiander konnte sich demnach des Imputationsbegriffs nicht ganz entschlagen, und es konnte ihm mit Recht die Alternative entgegengehalten werden: Entweder ist der Gerechtfertigte, solange er von der Sünde noch nicht völlig frei ist, nicht wahrhaft gerechtfertigt, oder wenn er wahrhaft gerechtfertigt ist, ist die Rechtfertigung keine Gerechtmachung, sondern eine Gerechterklärung. Hängt nun für den Menschen alles an der Gewißheit der Rechtfertigung, so kann sie in ihrem vollen Sinn nur auf den Begriff der Imputation gegründet werden. Allein die Osiander'sche Rechtfertigungstheorie wird dadurch nicht widerlegt und aufgehoben, sondern nur ergänzt und berichtigt. Auch hier erscheint demnach die Differenz zwischen Calvin und Osiander nicht als eine unausgleichbare. Was aber den obigen Vorwurf der Vermengung des Menschen mit dem Wesen Gottes betrifft, so ist der Unterschied zwischen Calvin und Osiander näher so zu bestimmen. Calvin betrachtet durchaus den Geist als das Vermittelnde der mystischen Einigung der Glaubigen mit Christus. *Spiritu suo,* sagt er in seiner ersten Vertheidigungsschrift des Cons. Tig. *in nobis habitans in coelum ad se ita nos attollit, ut vivificum carnis suae vigorem in nos transfundat, non secus ac vitali solis calore per radios vegetamur.* Hiemit vergleiche man folgende Stelle Osianders in dessen Refutatio einer Schrift Melanchthons vom J. 1552. F. 2.: „Was mag er (Melanchthon) denn wohl meinen, mit dem Wörtlein Geist? Ich selber halte dafür, er meine, daß Christus durch seinen heiligen

testantisch-lutherischen Kirche zu der Lehre der katholischen Kirche setzte? Je einiger beide Theile in dem Ausgangspunkte ihrer Theorien sind, desto weniger dürfen die Divergenzpunkte, die bei einer so wichtigen Lehre nicht fehlen können, übersehen werden.

Daß das Leiden oder Verdienst Christi einen objektiven unendlichen Werth habe, ist die gemeinsame Lehre der Protestanten und Katholiken. Könnte man etwa denken, je entschiedener sich der protestantisch-lutherische Lehrbegriff für die thomistische Vorstellung erklärte, desto mehr werde sich nun auch der katholische, bei dem immer noch fortdauernden Schwanken zwischen der thomistischen und scotistischen Lehrweise, zu der letztern als der entgegengesetzten hingeneigt haben, so geschah dieß nicht nur nicht, sondern es fand eher das Gegentheil statt. Da die tridentiner Synode nach ihrer Weise sich auf die Differenz der Thomisten und Scotisten in diesem Punkte nicht eingelassen hatte [1]), so blieb die Lehrweise der beiden

Geist in uns wirke, doch also, daß sie beide im Himmel bleiben, wie die Sonne im Acker und Garten wirkt, und hält also den Geist, durch den Christus in uns seyn soll, für nichts anders, denn die Würkung des Geistes. — „Da hastu, sag' ich, sein ganze philosophische, sophistische und fleischliche *Theologiam* recht geeontrafeiet." Wer den Geist habe, bemerkt Osiander, habe auch Christus selbst, wo der Geist sey, sey auch die Eine untrennbare Trinität, Christus bewirke nicht blos eine geschaffene Gerechtigkeit, und ein geschaffenes Leben, sondern er sey wesentlich unsere Gerechtigkeit und unser Leben. Der Geist ist also nach beiden das Vermittelnde des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, während aber auch Calvin unter dem Geist nur die Wirksamkeit des Geistes versteht, glaubt Osiander der Realität des Geistes nicht gewiß zu seyn, wenn er nicht von den Wirkungen des Geistes zum Geiste selbst aufsteigt.

1) Die Synode sprach sich hierüber nur so aus Sess. VI. cap. 7.:

Schulen auch ferner frei, der größere und bedeutendere Theil der katholischen Theologen gehörte jedoch zur thomistischen Partei [1]) und selbst Robert Bellarmin, der berühmte Verfechter des katholischen Dogma's gegen die neuen Häretiker, fand hier keinen besondern Anlaß zu einer Controverse. Er gründet, wie die protestantisch-lutherischen Theologen, die Nothwendigkeit einer unendlichen Gerechtigkeit zur Satisfaction auf die Unendlichkeit der durch die Sünde Gott zugefügten Beleidigung, und die Unendlichkeit der Gerechtigkeit Christi auf die Person des Gottmenschen, welche, wenn auch der Gehorsam, das Leiden und der Tod Christi an sich nur etwas Endliches seyen, gleichwohl demselben einen unendlichen, dem strengen Begriff der Gerechtigkeit entsprechenden Werth zur Versöhnung der Sünden der ganzen Welt ertheile [2]).

Meritoria (causa justificationis) est dilectissimus Dei unigenitus Dominus noster Jesus Christus, qui cum essemus inimici, per nimiam caritatem, qua dilexit nos sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit.

1) Man vgl. die oben S. 17. genannte Dissertation Cotta's S. 125., wo neben den Scotisten Jac. Almanius, Joh. Medina, Joh. de Lugo, Frassenius und Henno (welche beide letztern die scotistische Vorstellung der thomistischen näher zu bringen suchten) als Thomisten aufgeführt werden die Jesuiten Franziscus Suarez, Gabriel Vasquez, Gregorius de Valentia, Adam Tanner, Roderius de Arriaga, Dominicus a Soto, Franz. Didacus Alvarez, Vinc. Lud. Gotti und Honoratus Tournely, ein Theologe der Sorbonne.

2) Bellarmin kommt im dritten Theil seiner Disput. De Justific. Lib. II. cap. V. aus Veranlassung der Osiander'schen Lehre, daß die justitia Dei essentialis ac divina die causa formalis der justificatio sey, und des Osiander'schen Arguments: *Deus non acceptat ullam justitiam, nisi suam*, auf diesen Punkt und bemerkt: *Quod attinet ad argumentum illud de acceptatione justitiae vel acceptare justi-*

Von diesem Punkte der Uebereinstimmung aus trennen sich nun aber beide Theile in folgenden Punkten [1]):

---

tiam est acceptare satisfactionem pro peccato, vel est approbare justitiam alicujus tanquam veram et solidam, non simulatam et apparentem. Priore modo non acceptat quidem Deus in veram satisfactionem pro peccato nisi justitiam infinitam, quoniam peccatum offensa est infinita, sed ut aliqua justitia sit infinita, id est infiniti pretii et valoris, non est necesse, ut sit justitia Dei essentialis, sed satis est, ut sit justitia personae infinitae, qualis est Christus Deus et homo. Itaque obedientia, passio et mors filii Dei, quamvis in se et essentialiter fuerit creata et finita, tamen ratione personae obedientis, patientis et morientis infinita fuit, et ex vero justitiae rigore propitiatio fuit pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. Posteriore modo acceptat Deus non solum justitiam infinitam, sed etiam finitam, modo vera sit justitia non fucata. Diese Unterscheidung des an sich endlichen Werths des Leidens Christi und des unendlichen mit Rücksicht auf die Person des Gottmenschen neigt sich doch wieder auf die scotistische Seite hin. Man vgl. auch De justif. Lib. V. cap. 12.: *Certum est, opera Christi fuisse infiniti pretii, quandoquidem propitiatio fuerunt pro peccatis totius mundi, et copiosa fuit apud eum redemtio, igitur dignitas personae plurimum confert ad valorem meriti. Et confirmatur haec ratio, nam de Christo nullus Catholicus negare audebit, quin ejus merita fuerint maximi pretii propter dignitatem personae. Nam (ut alia omittam) extat epistola decretalis Clementis VI., quae incipit Unigenitus, in qua docemur, guttam unam sanguinis Christi propter infinitam personae dignitatem ad totius mundi redemptionem sufficere potuisse.* Auch hier ist der Ausdruck sehr schwankend und unbestimmt.

1) Man vgl. über diese Differenzpunkte besonders Gerhard Loci theol. Loc. XVII. Cap. II. §. 54. f.

1. Nach der Lehre der katholischen Kirche ist Christus Mittler nur nach seiner menschlichen Natur. Bellarmin stellt [1]) als die allgemein katholische Lehre den Protestanten entgegen, daß, wenn auch das die Werke des Mittleramts verrichtende Subjekt sowohl Gott als Mensch gewesen sey, doch das Princip, durch welches er diese Werke verrichtete, nicht die göttliche, sondern nur die menschliche Natur gewesen sey. Wie die katholischen Theologen überhaupt eine **communicatio idiomatum**, wie sie die lutherischen hauptsächlich auch im Zusammenhang mit ihrer Satisfactionslehre lehrten, nie annahmen, so differirten sie auch hierin von ihnen. Schwer aber ist es, den eigentlichen Differenzpunkt genauer zu bestimmen. Denn auch die bekannte Lehre des Franziscus Stancarus wird von Bellarmin, obgleich er sie milder beurtheilt, wegen ihres offenbaren Nestorianismus verworfen. Habe die menschliche Natur allein die satisfactorischen Werke verrichtet, so habe sie auch für sich existirt, und es sey somit auch ein vom göttlichen Subjekt verschiedenes Subjekt gewesen. Soll demnach die Theilnahme der göttlichen Natur an dem Werke der Satisfaction nicht schlechthin ausgeschlossen werden, wie kann demungeachtet der protestantische Lehrsatz, daß Christus nach seinen beiden Naturen das Mittleramt verrichtet habe, verworfen werden? Und wie kann, wie von den protestantischen Theologen mit Recht erinnert worden ist, von einem unendlichen Werth des Gehorsams und Leidens Christi die Rede seyn, wenn nur die menschliche Natur dabei thätig war, die göttliche aber, in deren Theilnahme jener unendliche Werth allein seinen Grund haben kann, schlechthin davon ausgeschlossen wird [2])? Auch in dieser Beziehung scheint demnach doch die

---

1) Disp. T. I. De Christo L. V. de mediatore et ejus merito c. 1.

2) Vgl. Gerhard a. a. O.: *Quomodo obedientia et satisfactio Christi erit infiniti meriti, cum finita substantia*

dem protestantischen Lehrbegriff am meisten entgegengesetzte scotistische Lehrweise das Uebergewicht zu erhalten.

2. Die Protestanten glaubten, um den Begriff einer äquivalenten Satisfaction so genau als möglich zu bestimmen, annehmen zu müssen, daß Christus auch die Strafen der Hölle erduldet habe. Je schwankender aber den Katholiken der Begriff des satisfactorischen Leidens durch die Beschränkung desselben auf die menschliche Natur werden mußte, desto weniger konnte ihnen eine solche Bestimmung zusagen. Bellarmin erklärte sie daher für eine neue unerhörte Ketzerei, die Protestanten aber beharrten darauf, daß ohne sie auch keine vollkommene Satisfaction gedacht werden könne [1].

---

infiniti effectus per se et ex se causa esse non possit? Das Hauptargument Bellarmins ist a. a. O. cap. 5.: Wenn Christus nach beiden Naturen Mittler ist, so ist er es entweder nach beiden Naturen zugleich, oder nach jeder derselben besonders. Er ist es aber nicht *secundum utramque naturam simul, Christus enim secundum utramque naturam, simul sumtam, distat quidem a ceteris hominibus, et etiam a Deo patre et Spiritu, at non distat a Deo Filio nec persona nec natura, et tamen etiam ab illo distare debet, cum et ipse sit pars offensa, ad cujus placationem mediatore opus sit* (daß Christus sich selbst genuggethan habe, nahmen die Protestanten an, indem sie als das Objekt, welchem die Satisfaction geleistet worden sey, den dreieinigen Gott betrachteten. *Nec valet hic,* bemerkt Quenstedt a. a. O. S. 326. *vetus coccysmus, quod nemo sibi possit satisfacere, vel respectu suimet mediare). Quod autem non sit Christus mediator secundum utramque seorsim, patet, quia non secundam divinam naturam seorsim acceptam, cum illa sit pars offensa, et secundam illam nihil distet Christus a Deo. Restat ergo, ut solum secundum humanam naturam sit mediator.*

1) Gerhard a. a. O.: *Quomodo enim peccata nostra vere in se suscepisset ac perfectam satisfactionem praestitis-*

3. Auch darüber waren beide Theile verschiedener Meinung, ob Christus sich selbst etwas verdient habe. Die katholischen Theologen hatten nach dem Vorgang der Scholastiker kein Bedenken, zu behaupten, daß sich Christus außer demjenigen, was er uns erworben, sich selbst die Verherrlichung seines Leibes und die Erhöhung seines Namens verdient habe. Die Protestanten dagegen glaubten dieß nicht zugeben zu dürfen, was Christus verdient hatte, sollte er nur uns, nicht sich selbst, verdient haben, da er sich selbst nichts verdienen konnte, was er nicht vermöge der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen zuvor schon auch als Mensch hatte. Auf die Einwendung Calvins, ob denn der Sohn Gottes habe herabsteigen müssen, um sich etwas zu verdienen, erwiedert Bellarmin, nicht als Sohn Gottes, oder als Gott, aber als Mensch in der angenommenen Form, habe er sich etwas verdient. Der Grund der Controverse liegt also auch hier wieder in der Differenz über die Lehre von der Person Christi [1]).

---

set, nisi iram Dei individuo nexu cum peccatis conjunctam vere sensisset? Quomodo ac maledicto legis nos redemisset, factus pro nobis maledictum, nisi judicium Dei irati persensisset?

1) Gerhard a. a. O.: *In exaltatione, quae est consequens et velut praemium quoddam exinanitionis, non data est Christo nova potestas, quam antea per unionem personalem non habuerat, sed collata plena facultas administrandi sui regni.* Vgl. Calvin Inst. chr. rel. II. 17, 6. *Quaerere an sibi meruerit, quod faciunt Lombardus et Scholastici, non minus stulta est curiositas, quam temeraria definitio, ubi hoc idem asserunt. Quod enim opus fuit descendere unicum Filium Dei, ut sibi acquireret quidquam novi? — Christus, ut se totum addiceret in salutem nostram, quodammodo sui oblitus est.* Dagegen sagt Bellarmin a. a. O. V, 10.: *Respondeo, non eguisse*

Weit tiefer jedoch, als die Differenz über diese Punkte, greift in den Gegensatz der beiden Lehrbegriffe theils der Pelagianismus des katholischen, theils der demselben völlig fremde protestantische Begriff des Glaubens ein. Auf nichts anderes legten die protestantischen Theologen so großes Gewicht, als auf die Anerkennung, daß die Versöhnung der Menschen mit Gott einzig nur durch das Verdienst Christi vermittelt werde. Darum bezeichnete Luther nicht blos die Lehre vom rechtfertigenden Glauben, sondern auch die Lehre von der Erlösung durch Christus, als den Artikel, von welchem man nicht das Geringste nachlassen dürfe, um dessen Behauptung es sich vor allem in dem Kampfe des Protestantismus gegen Papstthum, Teufel und Welt, handle [1]). So wenig auch die Katholiken zugeben wollten, daß sie dem alleinigen Verdienst Christi irgend etwas entziehen, so sehr alles menschliche Thun und Verdienst immer nur das Verdienst Christi zu seiner nothwendigen Quelle und Voraussetzung haben sollte, so wenig kann doch die theils aus der pelagianischen Richtung des katholischen Systems im Ganzen, theils aus einzelnen Lehren sich von selbst ergebende Beschränkung des Verdiensts Christi, durch das demselben mehr oder minder zur Seite gestellte ei-

---

Dei Filium ulla re, nec descendisse, ut sibi aliquid acquireret. Nam qui descendit Deus fuit, non homo, immo hoc ipsum descendere fuit hominem fieri, et se ipsum exinanire. At postquam descenderat, et formam servi acceperat, aliquid sibi acquisivit in ea forma, quam assumserat, non in ea, qua descenderat. Uebrigens behaupteten auch mehrere reformirte Theologen, wie z. B. Piscator, Christus habe sich selbst etwas verdient. S. Gerhard a. a. O. — Die *obedientia activa* kam in der Controverse zwischen den Protestanten und Katholiken nicht besonders zur Sprache.

1) In den Schmalk. Artikeln zu Anfang des zweiten Theils über die Artikel von der Erlösung, S. 305.

gene Verdienst des Menschen in Zweifel gezogen worden [1]). Sobald man aber der zur Seligkeit mitwirkenden eigenen Selbstthätigkeit des Menschen so viel einräumte, als im katholischen System geschah, konnte auch eine Nothwendigkeit der Erlösung und Genugthuung durch Christus, wie sie sich aus der protestantischen Lehre ergab, nicht behauptet werden, und die beiden Lehrsysteme mußten daher das ganze Werk der Erlösung aus einem wesentlich verschiedenen Gesichtspunkt betrachten. Wenn auch der Pelagianismus des katholischen Systems in gewißem Sinne nur die subjektive Seite des im Werke der Erlösung zwischen Gott und dem Menschen sich realisirenden Verhältnisses in sich darzustellen scheint, so darf doch nur an den protestantischen Begriff des Glaubens erinnert werden, um die Differenz der beiden Systeme auch von dieser Seite ins Licht zu setzen. Während der Pelagianismus des katholischen Systems, je selbstständiger er den Menschen Gott gegenüberstellt, ihn in demselben Verhältniß auch wieder von Gott dualistisch trennt, gibt dagegen der Protestantismus in seinem Begriffe des Glaubens der Subjektivität des der göttlichen Gnade ebenso empfänglichen als bedürftigen Menschen eine um so intensivere Bedeutung, je

1) Offener ist dieß kaum ausgesprochen worden, als von dem Scholastiker G. Biel in dem Commentar zu den Sentenzen Lib. III. distinct. 19. Concl. 5.: *Etsi Christi passio sit principale meritum, propter quod confertur gratia, apertio regni et gloria, nunquam tamen est sola et totalis causa meritoria, quia semper cum merito Christi concurrit aliqua operatio, tanquam meritum de congruo vel de condigno, recipientis gratiam vel gloriam, si fuerit adultus, rationis usum habens, aut alterius pro eo, si caret usu rationis.* Dieß war im Ganzen immer die Lehre der katholischen Kirche vor der Reformation, wie nach derselben, wenn man auch den Protestanten gegenüber sich bemühte, den Anstoß im Ausdruck mehr zu vermeiden.

mehr er zugleich das Verhältniß des Menschen von Gott als ein reines Verhältniß der Abhängigkeit auffaßt. Wie dem Menschen nur durch die in Christus dargebotene Gnade der göttliche Inhalt gegeben wird, in welchem er sich seines wahren Heils, oder seines wahren höhern Selbsts, bewußt werden kann, so ist auch nur das durch den protestantischen Begriff des Glaubens bestimmte Selbstbewußtseyn des Menschen die adäquate subjektive Form, die mit dem Inhalt, mit welchem sie sich erfüllt, sich von selbst zur innern Einheit zusammenschließt [1]). Im katholischen System aber bleibt das Verhältniß des Menschen zu Gott immer nur ein äußerliches, und nur quantitativ nicht qualitativ bestimmt, da die göttliche Gnade immer nur ergänzen und vermehren kann, was der Mensch an sich schon hat, und so wenig sich der Mensch blos receptiv verhalten soll, so ist doch seine Aktivität, der **gratia infusa** gegenüber, zugleich eine passive Receptivität, die der protestantische Begriff des Glaubens von selbst ausschließt.

Zweites Kapitel.

Der Widerspruch des Joh. Piscator.

Die schwächste Seite der Satisfactionstheorie der Concordienformel ist die Lehre von der **obedientia activa.** Christus sollte das Gesetz für die Menschen erfüllt haben; erfüllen konnte er es für die Menschen, weil er an sich nicht zur Erfüllung des Gesetzes verbunden war, und verbunden war er dazu deßwegen nicht, weil er Gott und Mensch zugleich war. Sehr natürlich erhob sich daher der erste und bedeutendste

1) Daher die von Calvin besonders (man vgl. z. B. **Inst. chr. rel. III. 11, 7.**) öfters gebrauchte treffende Vergleichung des Glaubens mit einem einen kostbaren Schatz in sich aufnehmenden Gefäß.

Widerspruch gegen diese lutherische Lehrbestimmung von einer Seite, auf welcher man überhaupt mit der lutherischen Lehre von der Person Christi nicht einverstanden war. Die scharfsinnigen Gründe, mit welchen in der reformirten Kirche Johannes Piscator [1]), nicht lange nach der Bekanntmachung der Concordienformel, den in derselben aufgestellten Begriff der obedientia activa bestritt, verdienen hier um so mehr Erwähnung, da sie einen bemerkenswerthen Wendepunkt in der Entwicklungsgeschichte des Satisfactionsdogma's bezeichnen. Die Lehre von der obedientia activa war gleichsam der Schlußstein der alten, auf dem Begriffe der Gerechtigkeit be-

1) Joh. Piscator war reformirter Theologe zu Herborn zu Ende des 16ten Jahrhunderts und zu Anfang des 17ten. In der lutherischen Kirche selbst war ihm zwar der Ansbach'sche Geistliche G. Karg, oder Parsimonius, vorangegangen, welcher im J. 1563 Sätze über die Lehre von der Rechtfertigung aufstellte, in welchen er gleichfalls von der Alternative ausgieng, daß das Gesetz entweder zum Gehorsam oder zur Strafe verpflichte, nicht aber zu beidem zugleich, und so argumentirte: da Christus für uns gelitten habe, und wir das von ihm Geleistete nicht leisten dürfen, zum Gehorsam gegen das Gesetz aber verbunden seyen, so habe Christus nicht für uns, sondern für sich selbst dem Vater Gehorsam geleistet, damit er ein unbeflecktes und Gott wohlgefälliges Opfer wäre. Allein dieser Widerspruch war damals noch von keiner Bedeutung, wie denn auch Karg selbst im Jahr 1570 den Theologen in Wittenberg einen Widerruf ausstellte, in welchem er von diesen darüber belehrt worden zu seyn versicherte, daß in dem Amt des Mittlers seine Unschuld und Gerechtigkeit in göttlicher und menschlicher Natur nicht können noch sollen gesondert werden von dem Gehorsam im Leiden. In dieser Form war demnach schon vor der Concordienformel der Lehrsatz von der *obedientia activa* vorhanden. Vgl. Walch Einl. in die Religionsstreitigkeiten der evang. luth. Kirche Th. IV. S. 360. f.

ruhenden, Satisfactionstheorie, der letzte Punkt, auf welchem sie noch einen Schritt weiter geführt werden zu können schien, wurde dadurch vollends abgeschlossen, allein derselbe Schritt, welcher die Theorie ihrer höchsten Spitze zuführte, war auch schon das erste Moment einer Gegenbewegung, durch welche sie allmälig in sich selbst zerfiel. Der Begriff der **obedientia activa** war in sich zu unhaltbar, als daß er der Theorie zu einer sichern Stütze dienen konnte, je enger aber der zwischen der **obedientia activa** und der **obedientia passiva** angenommene Zusammenhang seyn sollte, desto nachtheiliger mußte der gegen eine so schwache Seite gerichtete Angriff der ganzen Theorie werden. Hierin liegt die Bedeutung des von Joh. Piscator zuerst mit Entschiedenheit erhobenen Widerspruchs. Die Gründe, auf welche er seine der damals in der protestantischen Kirche allgemein angenommenen Lehre entgegengesetzte Ansicht stützte, sind folgende [1]: Er geht davon aus, daß nach der vom Apostel Paulus Röm. 4, 6—7. gegebenen Definition des Begriffs der Rechtfertigung Zurechnung der Gerechtigkeit und Vergebung der Sünden nicht als zwei für sich bestehende Theile der Rechtfertigung, sondern nur als identische Begriffe anzusehen seyen. Die **causa meritoria** der Rechtfertigung ist allerdings der Gehorsam Christi, aber es ist nach der Lehre der Schrift ein doppelter Gehorsam Christi zu unterscheiden, den einen hat er dem Gesetz Gottes, den andern einem speciellen Auftrag Gottes geleistet. Der eine ist der thuende, in der Erfüllung des Gesetzes, oder der Heiligkeit des Lebens, bestehende, der andere ist der leidende, auf das Leiden und den Tod Christi sich

---

1) S. Thes. theolog. Vol. III. Herborn 1618. Loc. XXV. S. 321. f. Loc. XXVI. S. 330. besonders Loc. XXXIX.: *De causa meritoria justificationis hominis coram Deo, sive de ea re, quae homini a Deo ad justitiam imputatur.* S. 437. f.

beziehende. Dieser doppelte Gehorsam darf nicht verwechselt werden, weil er ganz verschiedener Art ist. Den thuenden Gehorsam theilte Christus mit dem Volk Gottes, er war zu demselben sowohl als Mensch, vermöge des Rechts der Schöpfung, als auch als Israelite, vermöge des von Gott mit seinem Volke geschlossenen Bundes, verpflichtet, der leidende Gehorsam aber war nur ihm eigen, und ihm allein aufgetragen, jedoch ganz als Sache einer freiwilligen Uebernahme. Daß aber Christus als Mensch zum Gehorsam gegen Gott verbunden war, schien Piscator nicht bezweifelt werden zu können, wenn man nicht das Eigenthümliche der beiden Naturen Christi vermische. Seiner göttlichen Natur nach, behauptete Piscator, ist Christus allerdings der Herr des Gesetzes, aber seiner menschlichen Natur nach ist er, wie jede vernünftige Creatur, zum Gehorsam gegen den Schöpfer verbunden, und dem Gesetz unterworfen. Nur Gott ist absolut frei, wird also Christus seiner menschlichen Natur nach dieselbe absolute Freiheit zugeschrieben, so werden die Proprietäten der beiden Naturen vermischt, oder es folgt aus der Behauptung, daß Christus dem Gesetz nicht unterworfen war, unmittelbar, daß er auch nicht Mensch war [1]. War aber Christus als Mensch für sich selbst zum Gehorsam gegen Gott und zur Erfüllung des Gesetzes verbunden, so konnte er in dieser Beziehung nicht Stellvertreter der Menschen seyn. Der Gehorsam, vermöge dessen Gott den Menschen die Sünden vergibt, und die Gerechtigkeit zurechnet, kann daher nur jener andere seyn,

---

1) Es ist derselbe Fall, wie bei der Lehre von der Ubiquität. *Qui Christum dicunt ubique ut hominem, Christum dicunt non hominem, dum enim dico ubique, dico Deum, qui solus est in coelo et in terra. Similiter cum dico subjectum legi, dico hominem. Qui ergo Christum subjectum legi negant, negant ipsum esse hominem* Loc. XXVI. S. 334.

welchen Christus dem speciellen Auftrag des Vaters, für die Erwählten zu leiden und zu sterben, leistete. Von diesem Gehorsam allein, dem Gehorsam des Leidens und Todes Christi, ist als der Ursache der Vergebung unserer Sünden in der Schrift die Rede. Schon dadurch schien der gewöhnlichen Lehre die Voraussetzung, auf welcher sie ruhte, genommen zu seyn. Piscator suchte sie aber noch besonders auf dialektischem Wege durch die Folgerungen, die er aus ihr zog, zu widerlegen. Folgende drei Hauptargumente sollten den Widerspruch, in welchen sie mit sich selbst kommt, klar vor Augen legen: 1. Würde uns der Gehorsam Christi, durch welchen er das göttliche Gesetz erfüllt hat, zugerechnet, so würde daraus folgen, daß Christus durch diesen Gehorsam Gott für unsere Sünden genuggethan, und uns die Vergebung derselben erworben hat, aber es würde ebendaraus auch folgen, daß Gott ungerecht ist, indem er sich dieselbe Schuld doppelt bezahlen ließ, nicht blos den thuenden, sondern auch den leidenden Gehorsam, oder das Leiden und den Tod Christi, wovon doch in dem Gesetz nirgends als einem Theile der Gesetzes-Erfüllung die Rede ist. 2. Wenn uns der Gehorsam, welchen Christus dem göttlichen Gesetz geleistet hat, zugerechnet wird, so folgt, daß ihn Christus für uns, oder an unserer Stelle, geleistet hat. Hat er ihn aber für uns geleistet, so sind wir vom Gehorsam gegen das göttliche Gesetz ebenso frei, wie wir nach dem Apostel (Gal. 3, 13.) vom Fluch des Gesetzes deßwegen frei sind, weil Christus für uns zum Fluch geworden ist. Vom Gehorsam gegen das Gesetz können wir aber nicht frei seyn, da wir in Ewigkeit verbunden sind, Gott als unserm Schöpfer, Erlöser und Herrn zu gehorchen. 3. Wenn uns der thuende Gehorsam Christi in dem angegebenen Sinne zur Gerechtigkeit zugerechnet wird, so folgt, daß Christus durch diesen Gehorsam, da Zurechnung der Gerechtigkeit soviel ist als Sündenvergebung, Sündenvergebung erworben hat. Da nun aber im Gesetz nir-

gends befohlen ist, daß Christus für uns auch sein Blut vergießen mußte, und doch ohne Vergießung des Bluts keine Vergebung möglich ist (Hebr. 9, 12.), so folgt, daß ohne Vergießung des Bluts unsere Sünden vergeben sind. Da nach diesem letztern Argument dem thuenden Gehorsam etwas zur Sündenvergebung wesentlich gehörendes fehlt, derselbe also unvollkommen ist, bei dem ersten Argument aber der thuende als ebenso vollkommen vorausgesetzt wird, wie der leidende, so hat Piscator diese beiden Argumente auch in folgender Form zusammengefaßt [1]: Wenn Christus durch seinen thuenden Gehorsam unsere Sünden gesühnt hat, so hat er dieß entweder vollständig und vollkommen, oder theilweise und unvollkommen gethan. Vollständig und vollkommen kann er es aber nicht gethan haben, weil hieraus die Ungereimtheit entstehen würde, Christus sey zur Sühnung unserer Sünden, was doch allein der Zweck seines Todes war, umsonst gestorben, die Thatsache seines Todes sey, nachdem er unsere Sünden schon durch sein heiliges Leben gesühnt hatte, gar nicht nöthig gewesen. Aber auch an sich läßt sich nicht denken, daß Christus, da er das Gesetz aufs vollkommenste erfüllte, nur für einen Theil unserer Sünden und nur unvollkommen seinen thuenden Gehorsam geleistet habe. Hat er aber einen zur Vergebung unserer Sünden vollkommen zureichenden Gehorsam geleistet, so entsteht hieraus die zuvor erwähnte Ungereimtheit. Entweder ist also der thuende Gehorsam neben dem leidenden etwas völlig überflüßiges, oder, wenn er nichts überflüßiges ist, fehlt ihm die Vollkommenheit, die er als der Gehorsam Christi haben soll.

Die Argumentation Piscators beruht, wenn wir sie in ihrem ganzen Zusammenhang auffassen, auf den beiden Voraussetzungen: 1. daß Christus als Mensch das göttliche Gesetz für sich erfüllen mußte, also nicht für andere erfüllen

1) Loc. XXVI. S. 334.

konnte, und 2. daß die Zurechnung der Gerechtigkeit, in welcher das Wesen der Rechtfertigung besteht, ihrem Begriff nach mit der Vergebung der Sünden ganz zusammenfällt. Da die lutherischen Theologen die erstere Voraussetzung durch die einfache Behauptung zurückwiesen, daß sie auf Nestorianismus führe [1]), so mußte es sich im Streit mit Piscator hauptsächlich um die zweite Voraussetzung handeln. Konnte Piscator seine These behaupten, daß die **imputatio justitiae** mit der **remissio peccatorum** identisch sey, so wäre, wenn er auch seinen Gegnern zugegeben hätte, daß Christus als Mensch vom Gesetze frei war, doch in keinem Falle eine Erfüllung des Gesetzes an der Stelle der Menschen nöthig gewesen, da sie unmittelbar mit der Vergebung der Sünden auch die Gerechtigkeit gehabt hätten, in deren Zurechnung die Rechtfertigung besteht. Allein diese Identität gaben die lutherischen Theologen nicht zu. Wie sie sie exegetisch nicht zugeben zu müssen glaubten (dieselbe Stelle Röm. 4, 6. 7., auf die sich Piscator beruft, macht Gerhard für die Verschiedenheit geltend), so schien sie ihnen auch mit dem Begriff der Rechtfer-

---

1) Vgl. Gerhard Loc. theol. Loc. XVII. cap. 2. §. 63. Tom. VII. S. 70.: *Si Christus esset* ψιλὸς ἄνθρωπος, *obstrictus fuisset legi, jam vero in unitate personae est verus Deus, proinde sui ratione non fuit legi obstrictus:* πρῶτον ψεῦδος *— erroris hujus universi consistit in eo, quod actiones et passiones Christi considerantur, ac si essent tantum naturae humanae actiones et passiones. — Nefaria igitur ac Nestoriana est divulsio, si* ἀποτελέσματα *mediatoris, ad quae utriusque naturae* ἐνέργειαι *concurrunt, uni tantummodo naturae adscribantur.* Man drückte dieß auch so aus (s. Baumgarten, Unters. theol. Streitigk. 2ter Bd. S. 282.): Da niemand sonst als eine Person an eine Vorschrift verpflichtet werden kann, so kann die Menschheit Christi, die keine Person gewesen, ebenfalls unter keiner Verbindlichkeit stehen, sie war ebensowohl als die Gottheit *exlex*.

tigung unvereinbar. Gott kann bei der Rechtfertigung des Sünders nicht gegen sein Gesetz, das die ewige und unabänderliche Norm der göttlichen Gerechtigkeit ist, handeln, die Rechtfertigung kann nur unter Voraussetzung einer vollkommenen Conformität mit dem Gesetz stattfinden, da nun diese der Mensch als Sünder nicht haben kann, so muß die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi dazwischentreten, sofern Christus nicht blos für unsere Sünden genuggethan, sondern auch das göttliche Gesetz vollkommen erfüllt hat. Wenn also der Mensch um Christi willen gerechtfertigt wird, so wird er durch die ihm vermittelst des Glaubens zugerechnete Gerechtigkeit sowohl von seinen Sünden freigesprochen, als für gerecht erklärt. Um das in Frage stehende Moment noch schärfer hervorzuheben, argumentirte man auch so: Entweder werden wir nach dem Decalogus gerechtfertigt oder gegen denselben. Das Letztere ist unmöglich, weil der Decalogus die absolute Norm der göttlichen Gerechtigkeit ist. Erfolgt aber die Rechtfertigung nach dem Decalogus, so muß der Decalogus entweder von uns oder einem andern erfüllt seyn. Von uns ist er nicht erfüllt, also kann er nur von Christus erfüllt seyn, und wir werden nicht blos durch das Leiden und den Tod Christi gerechtfertigt, sondern, da durch das bloße Leiden das Gesetz Gottes nicht erfüllt werden kann, sowohl durch den thuenden als den leidenden Gehorsam [1]). Die nothwendige Voraussetzung der Rechtfertigung des Menschen ist also die Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Muß man aber hier nicht in Ansehung der Zeit einen Unterschied machen? Muß das Gesetz für die Zeit vor der Rechtfertigung, oder für die Zeit nach der Rechtfertigung erfüllt werden? Es scheint hier auf der Seite Piscators ganz das Argument an seiner Stelle zu seyn: Das Gesetz verlangt entweder Strafe oder Gehorsam, nicht aber beides zugleich. Nun hat uns Christus von der Strafe

1) Gerhard a. a. O. S. 69.

d. h. der Verdammung des Gesetzes, in welche wir wegen der Sünde verfallen waren, befreit, also war nicht nothwendig, daß Christus für uns das Gesetz erfüllte. Die lutherischen Theologen bemerkten richtig [1]), daß jenes disjunktive entweder — oder in Hinsicht der Strafe und des Gehorsams zwar von dem Menschen, solange er noch nicht Sünder ist, gelte, nicht aber, wenn er gesündigt hat, von den in die Sünde gefallenen Wesen verlange das Gesetz beides, Gehorsam und Strafe, Gehorsam, sofern sie vernünftige Wesen, Strafe, sofern sie in die Sünde gefallen sind. Sie hätten nur zugleich bemerken sollen, daß auch bei dem in die Sünde gefallenen Menschen das Gesetz Strafe und Gehorsam in zwei verschiedenen Beziehungen verlange. In Beziehung auf die Zeit vor der Rechtfertigung verlangt es Strafe. Da aber die Sünden, auf welche sich die Strafe bezieht, vergeben sind, so wird die Strafe als eine wirklich vollzogene betrachtet, und es kann daher für dieselbe Periode, für welche das Gesetz schon durch die Vollziehung der Strafe zu seinem Rechte gekommen ist, nicht zugleich die Leistung des Gehorsams gefordert werden. Jenes disjunktive entweder — oder findet also hier ganz seine Anwendung, die Vollziehung der Strafe schließt die Leistung des Gehorsams aus, ist daher der sündige Mensch dem Gesetz nicht blos in Ansehung der Strafe, sondern auch in Ansehung des Gehorsams unterworfen, so kann der noch zu leistende Gehorsam nur für die Zeit nach der Rechtfertigung verlangt werden. In dieser Hinsicht stimmen aber beide Theile sowohl darin mit einander überein, daß auch der gerechtfertigte Mensch Gott Gehorsam zu leisten habe, als auch, daß der vom Menschen geleistete Gehorsam immer ein unvollkommener sey, das Unvollkommene desselben aber durch den vollkommenen Gehorsam Christi ergänzt werde. Worin besteht also noch die Differenz? Sie

1) Gerhard a. a. O. S. 71. f.

konnte nur darin bestehen, daß nach der Ansicht der lutherischen Theologen dem Menschen zu seiner Rechtfertigung immer noch etwas zu fehlen schien, wenn nicht das Gesetz, auf dessen Erfüllung der vom Menschen zu leistende Gehorsam sich bezieht, auch reell und faktisch seinem ganzen Umfange nach an der Stelle der Menschen erfüllt ist. Die vollendete Gesetzes-Erfüllung mußte in ihrer objektiven Realität angeschaut werden können, wenn der Mensch von den Anforderungen des Gesetzes frei seyn sollte, sein unvollkommener Gehorsam sollte nur dann als ein vollkommener gelten können, wenn er einen faktisch geleisteten Gehorsam zu seiner Voraussetzung hatte. Piscator dagegen setzte voraus, daß, sobald dem Menschen seine Sünden vergeben seyen, das Unvollkommene seines Gehorsams nicht weiter in Betracht komme, auch der unvollkommene Gehorsam sey doch ein wahrer und wirklicher Gehorsam, und trage als solcher seine eigene Ergänzung und Vollendung in sich [1]). Das Hauptmoment lag für Piscator

---

1) Loc. XXVI. De justificatione S. 332.: *Alii sic contra: Si activa Christi justitia non imputatur nobis, non poterit nova nostra obedientia dici justitia. Rationem addunt hanc: Quia obedientia illa nostra non sit omnibus numeris absoluta et perfecta, ideoque per omnia legi minime conformis. Justitia autem (inquiunt) est exactissima cum lege conformitas. Et nova obedientia nostra dicitur justitia. Omnino itaque necessarium est, ut justitia Christi activa nobis imputetur, ejusque perfectione nostra imperfectio tegatur. Hic tale ferant responsum, quicunque haec ingerunt: Primum admodum inconvenienter justitiam Christi activam dici pro obedientia Christi activa. Justitia, de qua hic controversia est, non est ipsa obedientia sed obedientiae effectus. Post connexum etiam consistere nequit. Nam quamvis credentibus non imputetur obedientia Christi activa, quam legi praestitit, sancte secundum illam vivendo, nihilominus tamen ipsorum obedientia dici potest, imo vere dicitur, justi-*

immer nur in dem Begriff der Sündenvergebung, der Gerechtfertigte hatte nach seiner Ansicht schon durch die Sündenvergebung die Gerechtigkeit, wegen welcher er als gerecht angesehen werden konnte, nach der Ansicht der lutherischen Theologen aber gehörte zu dem Begriff der Gerechtigkeit nicht blos das negative Moment der Sündenvergebung, sondern auch das positive der Gesetzeserfüllung, weil derjenige, welchem die Sünden vergeben sind, zwar nicht mehr ungerecht, aber darum noch nicht positiv gerecht ist. Deßwegen drangen sie besonders darauf, daß der thuende und leidende Gehorsam so wesentlich zusammengehörende Momente eines und desselben Ganzen seyen, daß, wenn nicht das Ganze seine Bedeutung verlieren soll, keines von dem andern getrennt werden könne [1]). Hiemit gingen sie aber eigentlich über die von der

---

tia, imperfecta quidem, attamen vera, quia sincera, atque a simulatione atque hypocrisi aliena, unde sole meridiano clarius elucet, rationem, qua connexum probatur, nihil ad probandum facere. Nihil itaque imperfectio sanctorum et obedientiae ipsorum derogat obedientiae, quin pro vera habeatur, quandoquidem Deo placent renati propter sinceritatem. Nam imperfectio illa credentibus non imputatur, sed condonatur propter sanguinem Christi, qui eos purgat ab omni peccato, ac proinde etiam ab illa obedientiae imperfectione (1 Joh. 1, 7.).

1) Gerhard a. a. O. S. 70.: *Passio Christi ejusque satisfactio, seu impletio legis, non sunt duae distinctae species obedientiae, quarum una absque altera vel perfectionem suam obtinere vel justificare possit, sed sunt unius obedientiae distinctae partes, simul coeuntes ad constituendum unum integrum, quod cum amissione unius partis perfectionem suam simul amittit. Debitum namque nostrum erat geminum, perfecta scilicet obedientia et perpessio poenae Utrumque debitum Christus diserte praestare debuit, ideo scriptura ipsa actionem et passionem conjungit. — Sola activa obedientia non*

Concordienformel gegebene Definition des Begriffs der Rechtfertigung hinaus. Denn, wenn auch die Formel, wenn sie den Begriff der Rechtfertigung erklärt, mit der Sündenvergebung auch die Annahme zur Kindschaft Gottes und die Erbschaft des ewigen Lebens verbindet, so erklärt sie doch zugleich aufs bestimmteste, daß sie das eigentliche Wesen der Rechtfertigung oder Gerechterklärung in die Sündenvergebung setze, so daß alles andere nur als die Folge derselben ange-

---

fuisset sufficiens, quia poena erat ferenda propter peccata humani generis expianda, sola passiva itidem non fuisset sufficiens, quia expiatis peccatis nihilominus requirebatur perfecta obedientia juxta omnia et singula legis praecepta. Wie Piscator den doppelten Gehorsam unterschied, ist schon bemerkt. Uebrigens wollte auch er den thuenden Gehorsam von der Rechtfertigung nicht ganz ausschließen. *Tribuitur morti,* sagt er Loc. XXVI. S. 331., *quod ei tribuendum, nimirum, quod sit plenissima satisfactio pro peccatis nostris, sic etiam vitae obedientiae tribuitur, quod scriptura ei tribuendum perhibet, nimirum, quod sit causa, sine qua non potuerit Christus idoneus esse mediator inter Deum et hominem* (Hebr. 7, 26.). Nur die falsche Folgerung: *Christus non potuisset pro nobis mortem perpeti, nisi etiam sancte vivendo legem Dei implevisset, atque ita perfecte sanctus fuisset, ergo sanctitas vitae quoque facit ad justificationem nostri, tanquam causa illius meritoria,* sollte abgeschnitten seyn. *Nam pro peccato requirit Deus non sanctam vitam, sed satisfactionem per mortem.* Also nur darauf kommt es an, daß die Sünde vergeben wird, deßwegen ist *peccata remittere* soviel als *justitiam imputare. — Nusquam enim in scriptura docetur, Deum peccata punire per impletionem legis, sed per mortem aeternam. Quam cum filius Dei pro nobis subierit atque sustinuerit, acquiescendum nobis est in ea, si grati volumus videri pro beneficiis morte Christi partis.*

sehen werden zu können scheint [1]). Durch den Streit mit Piscator kam demnach den lutherischen Theologen erst vollends

---

1) Vgl. F. C. S. 682.: *Fidei justitiam esse remissionem peccatorum, reconciliationem cum Deo, et adoptionem in filios Dei propter solam Christi obedientiam.* Vergl. S. 684.: *Docemus, — quod homo peccator coram Deo justificetur, hoc est, absolvatur ab omnibus suis peccatis — et adoptetur in numerum filiorum Dei, atque haeres aeternae vitae scribatur.* Vgl. S. 688.: *Nobis Christi justitia imputatur, unde remissionem peccatorum, reconciliationem cum Deo, adoptionem in filios Dei, et haereditatem vitae aeternae consequimur.* S. 685.: Der doppelte Gehorsam wird uns zur Gerechtigkeit zugerechnet, *ita ut Deus propter totam obedientiam peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet.* Dagegen a. a. O.: *Vocabulum igitur justificationis in hoc negotio significat justum pronunciare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere propter justitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur.* Vergl. S. 687.: *Justitia fidei coram Deo in gratuita et benignissima imputatione justitiae Christi consistit, quod peccata nobis remissa et tecta sint, neque nobis imputentur* (das *non imputare peccata* ist also soviel als das *imputare justitiam Christi*). Vgl. S. 689.: *Docet nos scriptura, justitiam fidei coram Deo tantummodo consistere in sola clementi et quidem gratuita reconciliatione, seu remissione peccatorum.* Das Letztere ist noch ganz die Lehrweise der Apologie, wie besonders Art. 9. S. 226.: *Merita propitiatoris — aliis donantur imputatione divina, ut per ea tanquam propriis meritis justi reputentur, ut si quis amicus pro amico solvit aes alienum, debitor alieno merito tanquam proprio liberatur.* Solange man nur vom Leiden und Tod, Gehorsam oder Verdienst Christi überhaupt sprach, kam nichts darauf an, ob man das Wesen der Rechtfertigung durch einen mehr negativen oder positiven Begriff bezeichnet (wie in dieser Hinsicht besonders die Lehrweise der

zum klaren Bewußtseyn, daß, wenn die Unterscheidung eines thuenden und leidenden Gehorsams in das angemessene Verhältniß zur Lehre von der Rechtfertigung gesetzt werden soll, das **justum pronunciare**, oder **justum reputare**, mit dem **remittere peccata**, oder **absolvi a peccatis**, nicht mehr schlechthin identisch genommen werden darf, sondern diese beiden Bestimmungen ebenso als coordinirte Momente eines und desselben Begriffs angesehen werden müssen, wie sich die **obedientia** sowohl in die **activa** als die **passiva** theilt [1]), nur ergab sich hieraus der von Piscator nicht unbemerkt gelassene und zum Vortheil seiner Identificirung des **peccata remittere** und **justitiam imputare** benützte Uebelstand, daß während bei der **justificatio**, der Natur der Sache gemäß, das negative Moment dem positiven vorangeht, bei der **obedien-**

Apologie, in welcher für *justificatio* auch *regeneratio* gesetzt wird, sich frei bewegt), offenbar aber forderte die Consequenz, wenn man auf der objektiven Seite die *obedientia* in zwei Momente spaltete, daß man auch auf der subjektiven die Rechtfertigung nicht mehr auf die bloße Sündenvergebung beschränkte.

1) Mit gutem Bedacht drückt sich daher Gerhard a. a. O. S. 69. Piscator gegenüber so aus: *Necesse est intercedere imputationem Christi, qui non solum pro peccatis nostris satisfecit, sed etiam legem divinam perfecte implevit, propter Christum igitur homo peccator justificatur, hoc est a peccatis absolvitur et justus pronunciatur, imputata ipsi per fidem Christi justitia.* Diesem zufolge sollte das *justum reputare* oder *pronunciare* bei den lutherischen Theologen seit dieser Zeit nur positiv genommen seyn, man wagte es aber doch nicht den Hauptsatz des Piscator, daß *imputare justitiam* so viel sey, als *remittere peccata* ausdrücklich als eine Irrlehre des *homo fanaticus*, wie ihn Quenstedt Theol. did. pol. Vol. 2. S. 403. nennt, zu bezeichnen.

tia die Ordnung dieser beiden Momente nicht, wie sie seyn sollte, dieselbe ist, sondern die umgekehrte [1]).

Die Ansicht Piscators zog, da er eine schon früher vorhandene Differenz [2]) zuerst klar und bestimmt aussprach, die Aufmerksamkeit jener Zeit (zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts) in hohem Grade auf sich, und die lutherischen Theologen sahen sich alsbald zu lebhaftem Widerspruch veranlaßt [3]).

---

1) Loc. XXVI. S. 331.: *Ajunt quidam, non sufficere sordidam vestem exuere, nisi nova induatur, ita nec sufficere, ut peccati originalis et peccatorum actualium sordes per Christi sacrificium cruentum deleantur, sed opus quoque nobis esse justitia originali et actuali, quam pariat nobis obedientia vitae Christi. Instantia se ipsam convellit, ideo, quia inde sequitur, quod Christi obedientia passiva activam antecesserit. Conceditur enim, propter obedientiam Christi passivam nobis peccata remitti, sequitur itaque propter obedientiam eandem nobis imputari justitiam, quippe cum haec duo peccata remittere et justitiam imputare aequipolleant, ut videre est* Rom. 4, 6. 7.

2) Als Vorläufer Piscator's werden genannt die reformirten Theologen Urbanus Picrius, Zach. Ursinus, Dav. Pareus, Caspar Olevianus.

3) Hauptsächlich die Theologen in Gießen Joh. Winckelmann, Balthasar Menzer, Heinrich Eckhard. Der Letztere schrieb eine eigene Abhandlung De causa meritoria justificationis contra Piscatorem Jena 1606. Unter den lutherischen Dogmatikern hat Gerhard a. a. O. diese Controverse am gründlichsten behandelt. Die lutherischen Theologen stellen die Lehre Piscator's als eine höchst auffallende Neuerung dar, und berufen sich auf die ganze Reihe der Kirchenlehrer von Justin an (Gerhard a. a. O. S. 67.), selbst auf Anselm von Canterbury, welcher doch in seiner Schrift Cur Deus homo, die hier allein entscheiden kann, in dem Hauptsatz, von welchem Piscator ausgeht, mit ihm übereinstimmt (s. oben S. 165). Ebenso ist der Gesichtspunkt verrückt, wenn die lutherischen

Aber auch in der reformirten Kirche selbst fand sie größtentheils eine ungünstige Aufnahme, besonders bei den reformirten Gemeinden in Frankreich, die in dieser Sache sich sehr thätig zeigten. Sie sprachen sich auf mehreren Synoden (in den Jahren 1603—1612) gegen die Meinung Piscators aus, und setzten sich in schriftlichen Verkehr mit ihm, um ihn zur Anerkennung seines Irrthums zu bewegen. So geschah es, daß die Unterscheidung eines thuenden und leidenden Gehorsams, und die Lehre, daß der eine wie der andere die **causa meritoria** der Rechtfertigung sey, obgleich in keinem ältern Symbol der reformirten Kirche vom Gehorsam Christi in diesem Sinne die Rede ist, nun auch in der reformirten Kirche als rechtglaubige Lehre galt, und daher später auch in die dem sogenannten Arminianismus oder Amyraldismus sich entgegensetzende **Formula consensus Helvetica** aufgenommen wurde [1].

Theologen den Calvin selbst auf ihrer Seite zu haben glauben. Einen solchen Zusammenhang der obedientia vitae, wie Calvin annahm, läugnete ja auch Piscator nicht (s. oben S. 332.). Hier aber hängt alles an dem Begriff der stellvertretenden Gesetzes-Erfüllung neben der stellvertretenden Straferduldung. — Da durch Piscator der Unterschied des thuenden und leidenden Gehorsams erst recht zum Bewußtseyn gebracht wurde, so kann es nicht befremden, daß der zuvor genannte B. Menzer als Gegner Piscator's wieder auf die Einheit des Gehorsams dringen zu müssen glaubte. Vgl. Disp. Giess. Tom. III. Diss. XV. S. 454. 457.: *Exquisite loqui si velimus, nonnisi unam Christi obedientiam vocabimus. — Neque sunt duae obedientiae distinctae, ut somniat Piscator, sed obedientia una, nempe perpetua subjectio voluntatis Christi ad perficiendam voluntatem Dei, tam in vita, quam in morte.* Die Schrift rede immer nur von Einem Gehorsam, nur die Objekte des Gehorsams seyen verschieden u. s. w.

1) Auf die Seite Piscator's traten unter mehreren andern na-

Vergleichen wir die drei von Osiander und Piscator und den Verfassern der Concordienformel aufgestellten Theorien, so sehen wir in ihnen einen durch die innere Bewegung des Begriffs sich gleichmäßig abschließenden Kreis. Der Begriff der Rechtfertigung enthält sowohl ein positives, als ein negatives Moment: diese Momente können, je nachdem entweder das eine dem andern subordinirt, oder beide einander coordinirt werden, in ein verschiedenes Verhältniß zu einander treten. Die Theorie der Concordienformel stellt sich in die Mitte: sie will die beiden Momente, das positive und negative, soviel möglich einander gleichstellen, mit dem **peccata remittere** soll auch eine positive Gerechtigkeit verbunden seyn, die aber gleichwohl die Schranke des **justum reputare** oder **pronunciare** nicht überschreiten darf, also dem Menschen nur imputirt wird, und in ihrer Objektivität als die Gerechtigkeit des die Stelle des Menschen vertretenden Christus dem Menschen selbst immer noch äußerlich bleibt. Das **peccata remittere** und das **justitiam imputare** stehen daher als coordinirte wesentlich zusammengehörende Momente in gleicher Bedeutung neben einander. Die Osiander'sche Theorie durchbricht jene Schranke, das **justitiam imputare**, oder **justum reputare**, ist ein leerer Begriff, kein wahres und wirkliches **justum esse**, die **justitia imputata** kann nur als **vera** und **essentialis justitia** mit dem Menschen subjektiv Eins werden, so daß diesem Innern gegenüber die **remissio peccatorum** und die der **impletio legis** entsprechende **imputatio justitiae** als etwas blos Aeußerliches und für sich noch Un-

---

mentlich David Blondel, Lud. Capellus, Joh. Camero. Man vgl. über die Geschichte dieser Streitigkeit, Gerhard a. a. O. S. 61. Quenstedt a. a. O. S. 402. Schröckh, Kirchengesch. seit der Ref. Bd. V. S. 358. und besonders Chr. W. F. Walch's Commentatio de obedientia Christi activa Gött. 1755. S. 114—121.

wahres und Unwesentliches völlig in den Hintergrund zurücktritt. Die Theorie Piscators dagegen geht auf der der Osiander'schen entgegengesetzten Seite über die Concordienformel hinaus, indem sie das **peccata remittere** und **justitiam imputare** gar nicht mehr als besondere Momente auseinanderhält, sondern das letztere in das erstere völlig aufgehen läßt, und eben dasjenige, was bei Osiander das Aeußerlichste ist, und die Concordienformel als das Negative vom Positiven unterscheidet, zur Hauptsache macht, und als einzige **causa meritoria** der Rechtfertigung und als das eigentliche Wesen derselben betrachtet. Während also dort alles in den Begriff der Rechtfertigung sich zusammendrängt, fällt hier alles in das Moment der Sündenvergebung, und die Concordienformel sieht in dem Einen wie in dem Andern ein Extrem, welchem sie fern bleiben muß, um Negatives und Positives, Subjektives und Objektives, Gott und den Menschen im Begriff wenigstens auseinanderzuhalten. Auf gleiche Weise greifen die drei Theorien in einander ein, wenn wir das Verhältniß erwägen, in welches sie das Göttliche und Menschliche in Christus zu einander setzen. In der Osiander'schen Theorie ist in jedem Falle die bei weitem überwiegende Seite die göttliche Natur; nur als die göttliche und wesentliche Gerechtigkeit, welche Gott selbst ist, ist Christus das Princip der Rechtfertigung; die Concordienformel legt das Hauptgewicht auf die Einheit des Göttlichen und Menschlichen und den unendlichen objektiven Werth, welchen das stellvertretende Thun und Leiden Christi, als das Thun und Leiden des Gottmenschen, hat; die Theorie Piscators abstrahirt im Grunde von dieser objektiven Bedeutung, da sie bei dem bloßen Begriff einer **imputatio justitiae** auf eine Weise stehen bleibt, bei welcher der strenge Begriff der Gerechtigkeit, und mit ihm auch die objektive Genugthuung wenigstens als nothwendige Voraussetzung hinwegfällt. Auf die äußere historische Thatsache, daß Christus für die Menschen gelitten hat, scheint es hier zu-

nächst weit mehr anzukommen, als auf die innere Bedeutung dieses Leidens, das Menschliche beginnt also hier in seinem Rechte sich geltend zu machen, und nur hieraus, aus der Anerkennung der Selbstständigkeit, die das Menschliche dem Göttlichen gegenüber anzusprechen hat, läßt sich erklären, wie Piscator auf die Behauptung kam, daß Christus für sich selbst, als vernünftige Creatur, den in der Erfüllung des Gesetzes bestehenden Gehorsam zu leisten gehabt habe. Hiemit war schon aus dem Gebäude der gangbaren Satisfactions- und Rechtfertigungstheorie einer der wichtigsten dieselbe zusammenhaltenden Grundsteine herausgenommen, und dem strengen Begriffe der Gerechtigkeit, welchen jene Theorie zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hatte, die Sphäre seiner Geltung, nicht wie Anselm blos aus Mangel an Consequenz, sondern in der bestimmten Absicht, dem Menschlichen sein Recht zu vindiciren, beschränkt. Was konnte hindern, daß jener Begriff der Gerechtigkeit aufgegeben, und sobald man ihn fallen gelassen hatte, auch alles Andere, was mit ihm zusammenhing, die Person des Erlösers, als des Gottmenschen, und das ganze Werk der Erlösung aus einem andern Gesichtspunkt aufgefaßt wurde, so daß man sich nun mit derselben Einseitigkeit auf die reinmenschliche subjektive Seite stellte, mit welcher jene Theorie, ungeachtet des durch die Reformation ins Leben getretenen Princips der Subjektivität, ihren Standpunkt auf der objektiven göttlichen Seite genommen hatte?

Dieser Schritt war aber in der That zur Zeit Piscator's schon geschehen, und so wenig sich auch bei ihm ein besonderer Einfluß des Socinianismus wahrnehmen läßt, so wurde doch durch ihn nur eine Bewegung, die längst auf einem ganz andern Punkte des vom Geiste der Reformation durchwehten Gebiets ihren Anfang genommen hatte, auch in der Mitte der protestantischen Kirche wenigstens versucht.

Drittes Kapitel.

Die Lehre des Faustus Socinus und der Socinianer.

Die Lehre von der Versöhnung gehört unter diejenigen Lehren, in welchen sich der eigenthümliche Charakter des Socinianismus ganz besonders zu erkennen gibt. Der Socinianismus theilt mit dem Protestantismus das in der Reformations-Periode zu seinem Rechte gekommene Princip der Subjektivität, aber er gibt demselben zugleich ein einseitiges Uebergewicht, welchem der Protestantismus von Anfang an zu begegnen suchte. Verhält sich nach dem Protestantismus das Subjekt zu dem objektiv Göttlichen, das es in sich aufnehmen soll, um sich in demselben seines eigenen substanziellen Seyns und Wesens bewußt zu werden, nur wie die aufnehmende Form zu dem Inhalt, mit welchem sie sich erfüllen soll, so läßt dagegen der Socinianismus das Subjekt sich so viel möglich aus sich selbst mit seinem Inhalt erfüllen. Dadurch erhält das Subjekt eine Selbstständigkeit, eine Macht und Bedeutung, die es auf dem Standpunkt des Protestantismus, der Natur der Sache nach, nicht haben kann. Es hat schon in seinem unmittelbaren Selbstbewußtseyn den Inhalt, welcher ihm als die an sich seyende Wahrheit gelten soll, und kann durch seine eigene sittliche Kraft die Aufgabe realisiren, durch deren Realisirung es zur Einheit mit sich und mit Gott kommt. Je größer aber die Selbstständigkeit ist, die das Subjekt für sich anspricht, je mehr das subjektive Selbstbewußtseyn als das Wesentliche gilt, desto äußerlicher wird das Verhältniß, in welchem der Mensch zu Gott steht, es ist nicht die Natur Gottes, als des absoluten Geistes, die in dem Subjekt sich aufschließt, und in welcher das Subjekt sich seines eigenen wahrhaften Seyns bewußt wird, sondern Mensch und Gott stehen in reiner Abstraktheit einander gegenüber, alle objektiven Bestimmungen über das Wesen Gottes werden schlechthin negirt, das absolute Wesen Gottes ist

in eine transcendente Ferne hinausgerückt, in welcher es in seinem absoluten Jenseits für die menschliche Vernunft schlechthin verschlossen ist; Gott ist so, wenn alles entfernt ist, was allein dem Begriff Gottes seinen concreten Inhalt gibt, nur der abstrakte negative Inbegriff der Beziehungen, in welchen das subjektive Bewußtseyn das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen in seiner höchsten Spitze zusammenfaßt [1]). Hier-

1) Dieses Sichgeltendmachen des seiner Selbstständigkeit sich bewußten Subjekts, das nichts anders zur Folge haben kann, als daß die Objektivität und Absolutheit des göttlichen Wesens negirt, und Gott in das transcendente Jenseits zurückrückgestellt wird, zeigt sich schon in der Lehre von Gott auf sehr unmittelbare Weise theils darin, daß Gott nach der Lehre der Socinianer die unmittelbare Regierung der Welt dem zum Gott erhöhten Menschen Jesus übergeben haben soll (vgl. Brev. instit. B. F. P. T. I. S. 668.), theils in der eigenen Ansicht von der Allwissenheit Gottes, in welcher der socinianische Standpunkt als der dem Calvinischen gerade entgegengesetzte erscheint. Während Calvin, um die göttliche Allwissenheit durch nichts im Menschen bedingt seyn zu lassen, Allwissenheit und Prädestination identificirt, glaubte dagegen F. Socinus die Collision zwischen Freiheit und Allwissenheit nur dadurch heben zu können, daß er das Absolute der göttlichen Allwissenheit negirte, das Wissen Gottes also zu einem beschränkten und endlichen machte. Prael. theol. Cap. VIII. De Dei praenotione seu praescientia. B. F. P. T. I. S. 545.) Das Charakteristische des lutherischen Lehrbegriffs ist, daß er von beiden Extremen sich auf gleiche Weise fern hält. Er geht mit dem calvinischen, soweit es immer nur möglich ist, um den Menschen von der absoluten Gnade Gottes abhängig zu machen, sobald aber der letzte Schritt geschehen sollte, um dem *horribile* des absoluten Decrets den letzten Schein der subjektiven Freiheit aufzuopfern, regt sich das ursprüngliche Selbstbewußtseyn des Protestantismus mit solcher Macht, daß das lutherische System, ehe es dem ächt protestantischen Princip der Sub-

in liegt der Grund jener im Socinianismus überall sich aussprechenden Scheu vor dem Spekulativen, alle jene Lehren, in welchen der gemeinsame kirchliche Glaube der Katholiken und Protestanten das innerste Wesen der christlichen Offenbarung erkennt, haben für ihn ihre höhere Bedeutung verloren, er hält sich nur an das unmittelbare praktische Bedürfniß, und bewegt sich nur in der Sphäre der Verstandes-Reflexion. Da diese Lehren auch mit denjenigen Bestimmungen, die sie durch den Protestantismus erhalten hatten, noch immer eine Form hatten, in welcher sie die denkende Vernunft nicht wahrhaft befriedigen konnten, so konnte es der beweglichen Verstandes-Dialektik des Socinianismus nicht schwer werden, in ihren Angriffen auf das kirchliche System auf manchen Punkten eine Stärke und Ueberlegenheit, die eine bessere Anerkennung, als ihr zu Theil wurde, verdient hätte, zu entwickeln, und schwache Seiten aufzudecken, die man seitdem immer nur mit fruchtloser Kunst zu verhüllen suchte. Je inhaltsleerer aber durch diese negirende Dialektik der christliche Offenbarungsglaube wurde, und je weniger der Socinianismus dem Positiven selbst, das er an die Stelle des Negirten

---

jektivität etwas vergibt, lieber auf die Consequenz einer durchgeführten Theorie verzichtet. So hat die so oft gerügte Halbheit und Inkonsequenz der Concordienformel in dem Artikel *de aeterna praedestinatione et electione Dei* ihren tiefer liegenden Grund im innersten Wesen des Protestantismus selbst, und der Calvinismus und Socinianismus lassen sich nur von diesem ursprünglichen Standpunkt aus in ihrer Einseitigkeit recht begreifen. Daher ist auch in keinem dieser Systeme der Glaube im ächt protestantischen Sinne sosehr der Mittelpunkt des ganzen Systems, wie im lutherischen, indem selbst im calvinischen der Glaube seine ursprüngliche Bedeutung dadurch verlieren muß, daß die absolute Prädestination in ihrer starren Objektivität noch über ihn gestellt wird.

zu setzen versuchte, innere Haltung und Bedeutung zu geben wußte, desto unverkennbarer stellt er sich als ein Moment dar, das zwar an der Stelle, an welcher es in den Entwicklungsgang des christlichen Dogma's eingreift, nicht fehlen durfte, wenn dem im Zeitalter der Reformation erfolgten Umschwung in das Subjektive sein volles Recht werden sollte, das aber durch seine Negativität den denkenden Geist nur um so mächtiger treiben mußte, den engen Kreis der Subjektivität, in welchem es sich abschließen wollte, wieder zu durchbrechen.

Wie der Socinianismus von der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens und der Menschwerdung Gottes nichts wissen will, wie ihm solche Lehren nur einen sich selbst aufhebenden Widerspruch, in welchen die menschliche Vernunft sich mit sich selbst verwickelt, zu enthalten scheinen, so mußte er auch über die kirchliche Satisfactionslehre und die ganze Bedeutung dieses Dogma's auf dieselbe Weise urtheilen. Konnte er aber auch in dieser Lehre, wie in andern, nur einen auf willkürlichen Voraussetzungen und unwürdigen Vorstellungen vom Wesen Gottes beruhenden Inhalt erkennen, keine objektive Wahrheit, in welcher die Natur Gottes selbst dem denkenden Geiste offenbar wird, so mußte er vor allem die Grundbestimmung negiren, in welcher die kirchliche Satisfactionstheorie auf das innere Wesen Gottes zurückging, die Idee der Gerechtigkeit, aus welcher sich die Satisfaction als eine nothwendige Bestimmung des göttlichen Wesens selbst ergab. Den der kirchlichen Satisfactionstheorie zu Grunde liegenden Begriff der göttlichen Gerechtigkeit verwarf Faustus Socinus [1])

1) Von des Faustus Socinus Schriften gehören hieher besonders die Praelectiones theologicae (Biblioth. Fratrum Polon. Tom. I. Irenop. 1656.) in welchen S. 566. f. die Lehre von der Satisfaction sehr genau und ausführlich untersucht ist, und die Brevissima institutio christianae religionis

ausdrücklich als eine zu concrete, und darum der absoluten Idee des göttlichen Wesens widerstreitende Bestimmung. Kann Gott vermöge seiner Gerechtigkeit ohne Genugthuung die Sünden der Menschen nicht vergeben, so ist er einer endlichen Beschränkung unterworfen. Eher noch könnte man (der Schrift zufolge) die der Gerechtigkeit in jenem Sinne entgegengesetzte Barmherzigkeit als eine wesentliche Eigenschaft betrachten. Ist aber die Barmherzigkeit eine wesentliche Eigenschaft Gottes, so müßte Gott, als dem absolut Barmherzigen, das Recht abgesprochen werden, die Sünden der Menschen zu bestrafen. Hieraus folgt also nur, daß die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, beide auf gleiche Weise, endliche Bestimmungen sind, nicht absolute Eigenschaften des göttlichen Wesens, sondern Wirkungen seines Willens, das absolute Wesen Gottes ist demnach nur sein absoluter Wille [1]). Wenn

---

a. a. O. S. 665. in dem eigenen Abschnitt: *Refutatio sententiae vulgaris de satisfactione Christi pro peccatis nostris.* Noch ausführlicher als in den Prael. theol. handelt Socin von demselben Gegenstand in der aus vier Theilen bestehenden Schrift De Jesu Christo Servatore, h. e. cur et qua ratione J. C. noster servator sit, F. Socini Sen. disputatio, quam scripsit respondens Jacobo Coveto Parisiensi (einem reformirten Theologen). Bibl. Fr. Pol. T. II. Man vgl. ferner den Rakauer Catech. Quaest. 377. f.

1) *Haec ratio,* sagt F. Socinus Prael. theol. S. 566. von der gewöhnlichen Theorie, *nullius pretii est. Neque enim in Deo ulla justitia est, quae peccata puniri omnino jubeat, cui ipse renunciare non possit. Est quidem in Deo perpetua justitia, sed haec nihil aliud est, quam aequitas et rectitudo. Itaque nullum Dei opus est, in quo iniquitas et pravitas, ne minima quidem ex parte, deprehendi unquam possit. Et hanc justitiam Dei nominant ipsae sacrae literae, quae non minus in condonandis, quam in puniendis peccatis conspicua est. Istam autem Dei justitiam, quam nos appellare solemus, quae*

man daher auch zugibt, daß unsere Sünden nichts anders sind, als Beleidigungen der Majestät Gottes, Schulden, die wir gegen Gott haben, so kann sie doch Gott ohne Satisfaction ebenso gut vergeben, wie jeder Mensch das freie Recht hat, seine Beleidigungen und Schulden andern zu erlassen. Um die Idee des Absoluten in ihrer Reinheit aufzufassen, soll jede endliche Bestimmung aus dem Wesen Gottes entfernt werden, es ist jedoch klar, daß sich hierin zugleich das Interesse des reflektirenden Verstandes, Endliches und Unendli-

---

nonnisi in puniendis peccatis conspicitur, divinae literae nomine isto nequaquam dignantur, sed eam modo Dei severitatem, modo vindictam, tum iram, furorem, indignationem et aliis ejusmodi nominibus appellant. Itaque insigniter graviterque sunt lapsi, qui vulgaris cujusdam appellationis specie decepti putarunt, istam esse perpetuam Dei qualitatem, eamque infinitam esse dixerunt, nec animadverterunt, si id verum esset, necesse futurum, ut Deus infinite severus et ultor esset, nec unquam peccata condonaret. — Multo verisimilius (in Beziehung auf Ex. 34, 6. 7. Num. 14, 18. 19.) *dici posset, Dei propriam qualitatem esse eam Dei misericordiam, quae isti justitiae opponitur. Verum utrumque est falsum. Quemadmodum enim justitia ista, vulgari nomine sic appellata, quae misericordiae opponitur, Dei qualitas non est, sed effectus tantum voluntatis ipsius, sic misericordia, quae isti justitiae opponitur, Dei qualitas non est propria, sed effectus tantum voluntatis ejus.* In der Inst. chr. rel. S. 665. wird auf die Frage, ob die Gerechtigkeit Genugthuung verlange, geantwortet: *Nulli homini vere cordato et pio istud in mentem venire unquam deberet, quippe quod vel potentiae et auctoritati, vel certe bonitati et misericordiae deroget. — Propterea derogaretur — quia manifeste hinc sequeretur, Deum vel non posse, vel nolle nobis peccata remittere et liberaliter condonare.*

ches in ihrem Gegensatz auseinanderzuhalten, ausspricht. Je mehr aber, dieser Tendenz zufolge, das absolute Wesen Gottes in das abstrakte Jenseits zurücktritt, desto äußerlich freier macht sich das Subjekt gegen dasselbe. Nicht in dem absoluten Wesen Gottes, das über positive Bestimmungen dieser Art weit hinausliegt, realisirt sich die Bedingung der Versöhnung, sondern nur in dem endlichen Subjekt selbst. Der Mensch ist versöhnt mit Gott, wenn er durch seinen freien Willen der Sünde entsagt, und aus dem Zustande der Sünde heraustritt, von einer noch auf ihm liegenden, sein Verhältniß zu Gott bestimmenden Schuld kann nicht weiter die Rede seyn. In diesem, mit der Verwerfung des gewöhnlichen Begriffs der Gerechtigkeit so eng zusammenhängenden, Grundgedanken der socinianischen Theorie ist sogleich die ganze Subjektivität ihres Standpunkts, auf welchem nur von einer Versöhnung des Menschen mit Gott, nicht aber von einer Versöhnung Gottes mit dem Menschen die Rede seyn kann, ausgesprochen [1].

Schon durch den Widerspruch gegen die gewöhnliche Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit war der kirchlichen Satisfactionstheorie die Grundlage, auf welcher sie ruhte, genommen. Mit noch größerem Nachdruck aber wandte sich die socinianische Dialektik gegen den Satisfactionsbegriff selbst, wobei wiederum besonders bemerkenswerth ist, wie die Argumente, deren sie sich bedient, auf den Standpunkt der Subjektivität, und den ihm zu Grunde liegenden Subjektsbegriff zurückgehen. Sündenvergebung und Genugthuung, sagt F.

1) Inst. chr. rel. S. 666. Unter der Versöhnung sey nichts anders zu verstehen, *quam nos, qui Dei inimici* (Röm. 5, 10.) *adhuc eramus, eo adducere, ut Dei amici esse vellemus, id est, ab eo offendendo desistere, et sic oblatam nobis ab ipso Deo peccatorum remissionem adipisci, et in ejusdem gratiam recipi.* Der Rak. Katech. behauptet Quaest. 410., die Schrift lehre nie, *Deum nobis a Christo reconciliatum*, sondern nur, *quod nos Deo reconciliati.*

Socinus, sind widerstreitende Begriffe, die sich gegenseitig aufheben, und zwar nicht blos in dem Fall, wenn von demselben Subjekt, welchem die Sünden vergeben werden sollen, Genugthuung geleistet werden soll, sondern es gilt ganz allgemein, daß, wo keine Schuld ist, auch keine Genugthuung ist, keine Schuld aber ist, wo schon vollkommene Genugthuung geleistet ist. Wird die Schuld erlassen, so wird sie geschenkt, wird für sie genuggethan, so wird sie eingefordert. Sagt man, sie werde nicht von demselben eingefordert, welchem sie geschenkt wird, so ist zu antworten, daß die Schuld nur von dem gefordert werden kann, der sie schuldig ist, also muß sie auch der schuldig seyn, dem sie geschenkt wird, wie wird sie ihm aber geschenkt, wenn sie von ihm gefordert wird? Bezahlt einer für einen andern, so muß das Geld, auch wenn es der Schuldner nicht selbst ausbezahlt, doch als von ihm bezahlt angesehen werden. Sagt man, Christus habe nicht blos für uns bezahlt, sondern auch die Schuld auf sich übergetragen, so können doch Genugthuung und Erlassung nicht zu derselben Zeit geschehen seyn. Ist die Schuld übergetragen, so kann weder vorher noch nachher eine Erlassung stattfinden. Ist die Schuld vorher erlassen, wie konnte sie auf einen andern übergetragen werden, ist sie aber vorher übergetragen, wie konnte sie erlassen werden? Bei der Übertragung der Schuld ist die Schuld nicht erlassen, sondern es ist nur an die Stelle des bisherigen Schuldners ein anderer getreten. Jeder, dem die Schuld erlassen wird, wird zwar von der Schuld befreit, aber nicht jedem, der von der Schuld befreit wird, wird auch die Schuld erlassen. Erlassung der Schuld setzt einen Akt der Schenkung auf der Seite des Gläubigers voraus, ein solcher findet aber nicht statt, wenn der Gläubiger gleichwohl die ganze Schuld, die man ihm schuldig ist, erhält [1]). Alles dieß kommt darauf hinaus, daß so-

1) Prael. theol. S. 568. f.: Wie kann es daher, setzt F. So-

bald Satisfaction geleistet wird, das Schuldverhältniß des schuldigen Subjekts an sich dasselbe bleibt, in dem Verhältniß des Menschen zu Gott also nichts wesentlich geändert wird, ob die in jedem Falle zu bezahlende Schuld auf die eine oder andere Weise bezahlt wird. Noch strenger ist der Subjektsbegriff in der weitern Einwendung gegen die gewöhnliche Satisfactionstheorie festgehalten, daß es sich mit der Strafe ganz anders verhalte, als mit einer schuldigen Geldsumme, daß die Strafe, als etwas rein Persönliches, nicht wie eine Sache von einem Subjekt auf ein anderes übergetragen werden könne, daß daher, wenn auch sonst nichts entgegenstünde, doch auf diese Weise in keinem Falle der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschehen könne [1]). Geht schon hieraus das Widersprechende und Unhaltbare des gewöhnlichen Satisfactionsbegriffs hervor, so erhellt dasselbe noch weiter aus der Beziehung, in welche derselbe zu den beiden Begriffen der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gesetzt

---

cinus S. 569. noch hinzu, wenn man zugibt, daß Gott an sich auch ohne Genugthuung vergeben konnte, als ein besonderer Beweis der Liebe Gottes gegen die Menschen dargestellt werde, daß er seinen Sohn zur Genugthuung für die Menschen gab, da er ohne Genugthuung nicht blos denselben, sondern einen noch größeren Beweis seiner Liebe gegen die Menschen gegeben hätte?

1) Christ. rel. brev. crist. S. 665.: *Est siquidem pecunia, ut juris consulti loquuntur, reale quiddam et idcirco ab alio in alium transferri potest, poenae vero — sunt quiddam personale, et propterea ejusmodi, quae illi ipsi, qui eas dat, perpetuo adhaereant, nec in alium queant transferri.* Vgl. Prael. theol. S. 571., wo zugleich bemerkt wird, daß dasselbe auch von der Erfüllung des Gesetzes gelte, *etiam in factis, ex legis praescripto praestandis, non ipsum factum simpliciter quaeritur, sed unius cujusque, qui lege illa teneatur, proprium factum.*

wird. Die Satisfaction hat auf der einen Seite die Barmherzigkeit, auf der andern die Gerechtigkeit Gottes zu ihrer Voraussetzung, Gott muß also dabei theils gütig und gnädig, theils streng und gerecht gedacht werden. Wenn aber Gott einen Beweis seiner Güte und Gnade geben wollte, warum hat er nicht die Sünden der Menschen ohne Satisfaction erlassen? Wollte er dagegen seine strenge Gerechtigkeit durch Vollziehung der Strafe offenbaren, warum hat er nicht die gestraft, welche die Sünden begangen haben? Was kann ungerechter seyn, als daß ein Unschuldiger statt der Schuldigen bestraft wird, wenn doch alle Möglichkeit vorhanden ist, die Schuldigen zu bestrafen? Sagt man aber, das Eigenthümliche der Satisfaction bestehe eben darin, daß Gott in demselben Akt sowohl seine Barmherzigkeit, als seine Gerechtigkeit zu erkennen gibt, jene, indem er die nicht straft, die gesündigt haben, diese, indem er die Sünde gleichwohl straft, so ist es, zumal nach den schon hervorgehobenen Momenten, ein völlig eitles Bestreben, Begriffe, die einander ausschließen und aufheben, in eine Einheit vereinigen zu wollen [1]).

So schließt der Satisfactionsbegriff nach den verschiedenen Gesichtspunkten, unter welchen er aufgefaßt werden kann, Elemente in sich, die sich der Natur der Sache nach widerstreiten. Eine neue Seite dieses Widerspruchs schien in den

---

1) Pracl. theol. S. 571.: *Adversariorum commentum istud, quod Deus in salute nobis per Christum parta et justus et misericors simul fuerit, praesertim cum nonnulli perfecte justum perfecteque misericordem fuisse dicant — plane ridiculum est, nec ullo pacto sustineri potest, quandoquidem non possunt ista duo eadem in re eodemque tempore simul jungi, quippe quae invicem prorsus repugnent. Misericordia enim ut peccanti ignoscatur, omnino requirit. Justitia autem ista, ut qui peccaverit poenas det, omnino requirit.*

beiden Bestandtheilen des genugthuenden Gehorsams zu liegen, dem thuenden und leidenden. Was Piscator besonders geltend machte, daß der eine Gehorsam den andern ausschließe, war auch schon dem Scharfsinn des F. Socinus nicht entgangen, theils könne beides, die Satisfaction und die Zurechnung der Gerechtigkeit, behauptete er, nicht zusammenbestehen, theils sey wenigstens das Eine neben dem Andern überflüßig. Nicht zusammenbestehen könne beides, da die eine Art der Genugthuung durch Uebernahme der Strafe deutlich zeige, daß der, für welchen sie geleistet wird, nicht unschuldig sey, während die andere Art der Genugthuung durch Leistung dessen, was der andere hätte thun sollen, bewirke, daß der, für welchen es geleistet wird, für unschuldig gehalten, und ebenso angesehen werde, wie wenn er niemals eine Schuld sich zugezogen hätte. Daß aber entweder der eine oder der andere dieses doppelten Gehorsams überflüßig sey, sey nicht minder klar. Wird einer so angesehen, wie wenn er alles gethan, was er zu thun hatte, so sind alle seine Sünden getilgt. Dasselbe ist der Fall, wenn einer so angesehen wird, wie wenn er die schuldige Strafe für alle seine Sünden erstanden hätte. Bei demjenigen, für dessen Sünden vollkommene Genugthuung geleistet ist, kann ebenso wenig von irgend einer Sündenschuld die Rede seyn, als bei demjenigen, der alles gethan hat, was er thun sollte. Bei der Tilgung der Sünden kommt es ja nicht darauf an, daß sie gar nicht begangen sind, da das Geschehene nicht ungeschehen gemacht werden kann, sondern nur darauf, daß sie so angesehen werden, wie wenn sie nicht begangen wären. Da nun dieß bei der einen, wie bei der andern Satisfactionsweise stattfindet, so ist die eine neben der andern völlig überflüßig. Auch der gewöhnlich zwischen That- und Unterlassungssünden gemachte Unterschied kann hier nicht in Betracht kommen, indem nicht behauptet werden kann, daß die Erstehung der Strafe sich nur auf das begangene Böse und nicht

auch auf das unterlassene Gute beziehe, sofern ja auch die Leistung dessen, was geschehen sollte, sich nicht blos das begangene Böse, sondern auch das unterlassene Gute bezieht [1]).

Zu den beiden bisher erörterten Momenten, von welchen das eine den von der gewöhnlichen Theorie vorausgesetzten Begriff der Gerechtigkeit, das andere den Satisfactionsbegriff selbst betrifft, kommt noch als drittes Moment hinzu, daß sich auf keine Weise denken läßt, wie Christus die von dem gewöhnlichen Satisfactionsbegriff geforderte Satisfaction geleistet hat. Beziehen sich die beiden ersten Momente auf die Möglichkeit der Sache an sich, so betrifft das dritte die faktische Wirklichkeit. Was an sich dem Begriff nach nicht möglich ist, kann sich zwar ebendeßwegen auch nicht faktisch verwirklicht haben, aber der innere Widerspruch der Sache tritt, wenn es sich zugleich um ein in der Wirklichkeit gegebenes Faktum handelt, nur um so klarer und anschaulicher hervor [2]). F. Socinus sucht dieß zuerst an dem leidenden, und dann auch an dem thuenden Gehorsam Christi nachzuweisen.

Die Strafe, welche die Menschen für ihre Sünden verdienten, ist der ewige Tod. Sieht man nun auch davon ab, daß (was F. Socinus schon unter den Gründen gegen die Möglichkeit der Sache überhaupt geltend macht) [3]), da jeder Einzelne für sich wegen seiner Sünden dem ewigen Tod verfallen ist, Einer aber immer nur Einen ewigen Tod auf sich

1) Prael. theol. S. 570.

2) Prael. theol. S. 571.: *Ut rem cominus agamus, demus ipsius rei naturam neutri istarum satisfaciendi rationum repugnare, nec legem aut decretum Dei aliquod extare, quo prior illa ratio penitus excludatur* (dafür beruft sich Socin auf Deut. 24, 16. und Ezech. 18, 4. 20.); *et quae fecerit aut passus fuerit Christus, diligenter perpendamus, an scilicet ejusmodi fuerint, ex quibus satisfactio ista manare potuerit.*

3) Prael. theol. S. 570.

nehmen kann, ebenso viele für sich selbst der Strafe des ewigen Todes nicht unterworfene Stellvertreter seyn müßten, als es Menschen gibt, die sich der Strafe des ewigen Todes schuldig gemacht haben, so hat doch Christus in keinem Falle den ewigen Tod erduldet, da er vom Tode wieder auferstanden ist. Es entsteht hier überhaupt ein Widerspruch zwischen dem Tod und der Auferstehung Christi. Wäre Christus nicht auferstanden, so wären wir von unsern Sünden nicht befreit (1 Cor. 15, 17.), hätte er uns aber schon durch seinen Tod von unsern Sünden befreit, also schon vor seiner Auferstehung, so wäre seine Auferstehung zur Vergebung unserer Sünden nicht nöthig gewesen. Sagt man, er habe deßwegen auferstehen müssen, damit durch seine Auferstehung der Beweis gegeben werde, er sey derjenige gewesen, der die Strafen unserer Sünden habe auf sich nehmen können, so läßt sich nicht einsehen, wie seine Auferstehung dieß darthun kann, da Gott dasselbe, was er Christus bei seiner Auferstehung ertheilte, auch jedem andern hätte geben können. Ebenso unhaltbar sey die Behauptung, daß Christus durch seine Auferstehung für uns den Tod habe überwinden müssen, da auch hier wieder derselbe Widerspruch entstehe. Die Ueberwindung des Todes setze das ewige Leben in demjenigen, der uns befreien soll, voraus, während die genugthuende Strafe den ewigen Tod dessen, der genugthun soll, erheische. Da nun in jedem Fall Christus den ewigen Tod nicht erlitten habe, sondern vom Tode wieder auferstanden sey, und wenn er nicht auferstanden wäre, die Vergebung unserer Sünden nicht bewirkt hätte, so sey klar, daß er nicht auf dem Wege der Genugthuung die Vergebung unserer Sünden bewirkt habe. Gesetzt aber auch, er hätte den ewigen Tod erduldet, so konnte doch er, der Eine, ihn nicht für unendlich viele in derselben Schuld befindliche erdulden. Berufen sich die Gegner, um dieser Einwendung zu begegnen, auf den unendlichen, die Schuld unserer Sünden sogar noch weit überwiegenden, Werth des Lei-

dens Christi, so könnte es diesen Werth nur wegen der Würde seiner Person, oder wegen einer aus ihr hervorgehenden Wirkung, gehabt haben. Allein die Würde der Person könne hier nicht in Betracht kommen, da bei Gott kein Ansehen der Person gelte, und bei gleichen Vergehungen die leichte Strafe einer würdigen Person keinen höhern Werth habe, als die schwere einer unwürdigen, somit auch Christus durch Erduldung einer leichteren Strafe, als wir wegen unserer Sünden verdienten, der göttlichen Gerechtigkeit nicht genuggethan haben würde. Gebe man aber auch zu, daß die Würde der Person eine leichte Strafe zu einer schweren mache, so müsse doch zwischen den Strafen selbst eine Proportion seyn. Hier finde aber gar keine Proportion statt, da nicht nur Christus für das Unendliche, das wir erdulden sollten, etwas blos Endliches erduldet habe, sondern auch beides seiner Beschaffenheit nach etwas ganz verschiedenes sey. Das Leiden Christi habe gar nicht den Charakter einer Strafe, da es für ihn der Weg zu seiner Herrlichkeit gewesen sey. Ueberdieß würde, wenn durch die Würde der Person Christi jenes Mißverhältniß ausgeglichen worden wäre, auf Gott der Vorwurf der Härte und Grausamkeit fallen, da er in jenem Fall auch schon mit der leichtesten Strafe hätte zufrieden seyn können. Entweder muß also jenes Mißverhältniß durch die Würde der Person nicht ausgeglichen worden seyn, oder das Leiden Christi hatte, wenn es von Seiten Gottes kein ungerechtes gewesen seyn soll, nicht die Bedeutung einer stellvertretenden Genugthuung, sofern es sich nur auf ihn selbst bezog. Was aber die aus der Würde der Person hervorgehende Wirkung betrifft, so könnte diese nur eine unendliche gewesen seyn. Christus müßte also auch als Gott von Natur betrachtet werden, als Gott aber konnte er nicht leiden, und wenn er auch als Gott gelitten hätte, so wäre einerseits sein Leiden kein genugthuendes Leiden für die Sünden der Menschen, für die nur in der menschlichen Natur selbst genuggethan werden

konnte, gewesen, andererseits würde daraus folgen, daß die göttliche Natur, deren Schuldner wir waren, sich selbst genuggethan hat, was undenkbar ist, da niemand sich selbst genugthun kann.

Von einem thuenden Gehorsam Christi kann nicht die Rede seyn, da Christus für sich selbst Gott Gehorsam zu leisten verbunden war, seinen Gehorsam also nicht für andere leisten konnte. Daß er ihn nicht für andere geleistet hat, ist deutlich daraus zu sehen, daß sein Gehorsam für ihn selbst eine seine Leiden und seinen Tod weit überwiegende Belohnung zur Folge hatte. Wollte man aber auch annehmen, Christus hätte für sich selbst keinen Gehorsam zu leisten gehabt, so ist doch unläugbar, daß der Gehorsam eines Einzelnen, wenn er auch noch so vollkommen ist, immer nur für einen Einzelnen genugthuende Kraft haben kann. Die Berufung auf die Würde der Person kann auch hier nichts beweisen, da niemand einen vollkommneren Gehorsam leisten kann, als wir zu leisten verbunden sind. Ebenso wenig kann von einer von der Würde der Person ausgehenden unendlichen Wirkung die Rede seyn, da die menschliche Natur, von welcher der Gehorsam allein geleistet werden kann und soll, keiner unendlichen Wirkung fähig ist, die Voraussetzung aber, daß die göttliche Natur, welche den Gehorsam verlangt, selbst aber nicht gehorchen oder sich etwas verdienen kann, die Kraft eines unendlichen Verdiensts mitgetheilt habe, ganz ungereimt ist [1]).

Durch alle diese Argumente sollte das Satisfactionsdogma in seiner völligen Unhaltbarkeit dargestellt, und insbesondere dem rechtfertigenden Glauben der protestantischen Lehre sein Objekt, das unendliche Verdienst des thuenden und leidenden Gehorsams, durch welches allein das Verhältniß des Menschen mit Gott vermittelt werden kann, entzogen werden.

---

1) Prael. theol. S. 571—573.

Die socinianische Dialektik hatte aber auch noch besondere Argumente, mit welchen sie, nicht zufrieden die objektive Seite der Lehre von der Versöhnung mit aller ihrer Kraft und Gewandtheit bestritten zu haben, sich auch noch gegen die subjektive Seite derselben wandte, um den Hauptsatz des protestantischen Lehrbegriffs, daß die Rechtfertigung des Menschen in der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi bestehe, zu widerlegen. Auch hier schien ihr der innere Widerspruch und das Undenkbare der Sache klar vor Augen zu liegen. Satisfaction und Imputation der Satisfaction vermittelst des Glaubens, behauptet F. Socinus, sind widerstreitende Begriffe. Auf der einen Seite soll die Satisfaction objektiv geschehen seyn, also eine von jeder subjektiven Bedingung unabhängige Realität haben, auf der andern Seite soll sie ihre objektive Realität nur unter der Voraussetzung des Glaubens haben. Entweder ist sie also nicht objektiv geschehen, oder wenn sie objektiv geschehen ist, bedarf es nicht erst des Glaubens zu ihrer objektiven Realität [1]. Der Hauptpunkt des

1) De Jesu Christo Servatore P. IV. cap. 3. Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 217.: *Simpliciter satisfactum fuisse, et fuisse satisfactum sub conditione, adeo pugnantia sunt, ut alterum ab altero necessario tollatur. Si credendum esset, non quidem satisfactum fuisse, sed id fuisse datum, quod satisfaciendi vim habeat, posset isthaec credendi conditio locum habere, quae antequam impleatur, actum ipsum satisfactionis jam perfectum esse non arguit, ut altera illa facit. Id quod cum conditionis natura omnino pugnat. Sed cum, jam satisfactum fuisse, credere debeamus, nulli conditioni est locus, et jam satisfactionis actum perfectum fuisse prorsus necesse est. Pugnantia igitur omnino loquitur enunciatum (per fidem imputari nobis satisfactionem Christi). Dum enim dicit, credendum esse, Christum pro peccatis nostris satis fecisse, jam antequam credamus, re ipsa pro nobis*

Arguments, das F. Socinus in verschiedenen Wendungen der kirchlichen Satisfactionslehre mit besonderem Nachdruck entgegengestellt hat, liegt in dem Vorwurf, daß sie den Menschen in ein völlig passives Verhältniß zu dem Werke der Erlösung setze, daß, der Objektivität der von Christus an der Stelle des Menschen geleisteten Genugthuung gegenüber, alles, was auf die subjektive Seite fallen sollte, seine Bedeutung völlig verliere. Es ist demnach hier wieder ein Punkt, auf welchem das subjektive Interesse, das dem Socinianismus überhaupt eigenthümlich ist, in seiner ganzen Macht hervortritt, der Gegensatz der beiden Standpunkte, die sich in ihrem Unterschiede auseinandersetzen, des Standpunkts der Objektivität und des Standpunkts der Subjektivität. Je objektiver die Satisfactionslehre die Erlösung und Versöhnung des Menschen mit Gott als einen außerhalb des Menschen geschehenen Akt auffaßt, desto bedeutungsloser wird der Mensch als Subjekt. Was bleibt ihm selbst durch seine eigene Thätigkeit noch zu thun übrig, wenn alles, was seine Versöhnung mit Gott erfordert, an sich schon, ganz unabhängig von ihm, geschehen ist? Die socinianische Polemik blieb jedoch nicht einmal dabei stehen, sie ging noch einen Schritt weiter, nicht blos zum bedeutungslosen, und schon dadurch jedes sittlichen Werths entblößten Subjekt schien der Mensch durch das Satisfactionsdogma herabzusinken, auch der positiven Unsittlichkeit sollte

satisfactum fuisse, aperte affirmat. Dum vero dicit, per istam fidem nobis satisfactionem illam tribui, satisfactum re ipsa pro nobis fuisse, antequam credamus, non minus aperte negat. F. Socinus bemerkt selbst über seine Argumentationsweise: *Si subtilius aliquanto, quam opus esse videretur, quaedam a nobis disputata sunt, non aliam ob causam id factum fuit, quam ut nihil prorsus sani esse in toto hoc vestro de salute, nobis per Christi satisfactionem parta, commentitio corpere apertissime constaret.*

dadurch offener Raum gegeben seyn. Dieser Vorwurf wird der kirchlichen Lehre sowohl in dem Rakauer Katechismus [1]), als auch von F. Socinus selbst in der härtesten Form gemacht. Da Christus für alle Sünden der Menschen, sowohl in der Vergangenheit, als in der Zukunft der göttlichen Gerechtigkeit die vollkommenste Genugthuung geleistet habe, so sey nicht blos keine andere Genugthuung, sondern auch nicht einmal Heiligung des Lebens nothwendig. Da aber gleichwohl die Schrift so nachdrücklich einschärfe, daß ohne ein sittlich reines und heiliges Leben niemand am Reiche Christi theilhaben könne, so sey man auf jene imputative Gerechtigkeit gekommen, bei welcher man als gerecht und heilig gelte, obgleich man sich noch immer im Dienste der Sünde befinde. So ergebe sich aus der protestantischen Lehre von der Zurechnung der Gerechtigkeit die unläugbare Folgerung, daß man ohne wahre und wirkliche Heiligkeit des Lebens gleichwohl selig werden könne [2]).

---

1) Quaest. 393.

2) De Jesu Christo Serv. a. a. O.: *Repugnant inter se haec duo: satisfieri pro peccatis suis, et ideo justum censeri, quod sibi alterius justitia imputetur, aut certe alterutrum supervacaneum omnino est. Facile autem adducor, ut credam, istius imputationis, qui inter vos sunt, praecipuos fautores, in ea asserenda, ad id potissimum respexisse, ut ejus vi ea vitae innocentia nobis adscribatur, quam, si partem in Christi regno habere debemus, in nobis esse necesse est. Quamvis enim, si Christus plenissime morte sua, pro omnibus delictis nostris, sive praeteritis sive futuris, divinae justitiae satisfecit, non modo alia praeterea satisfactione, sed nulla etiam vitae sanctitate opus esset (praesertim si, ut vos affirmatis, aliud ad eam satisfactionem participiendam in nobis non requiritur, quam ut, id verum esse, firmiter credamus), tamen cum sacrae literae passim clament, eam*

Einem so kühnen und tiefeindringenden Angriff gegenüber erscheint die abwehrende Polemik der protestantischen

in nobis requiri, ne ut re ipsa, sic etiam verbis divinae veritati sese palam opponerent, et plane impii viderentur, non ausi sunt negare, eum, qui Christi regni particeps sit futurus, vitae sanctimonia revera praeditum esse oportere. Sed interim, ut per speciem sanctimoniae vitae stabiliendae omnis vera sanctitas convelleretur, ab humani generis hoste versutissimo persuasi, imprudentes istam imputationem justitiae Christi excogitarunt, per quam scilicet nobis, licet adhuc peccati servi simus, ea sanctimonia ascribatur. — Quo quid dici vel absurdius vel detestabilius potest? Christus vitam et sanguinem suum profudit, ut nos peccatis defuncti justitiae vivamus (1 Petr. 2, 24.), *et vos affirmare non erubescitis, ideo eum mortuum esse, ut nobis, quantumvis injustis, ejus justitia imputetur? Neque est, quod dicatis, immo vos quoque in iis, qui Christi participes censendi sint, vitae novitatem requirere, et bona opera, utpote ipsorum fidei necessarios fructus, in illis abunde conspici, affirmare. Nam cum ea, quae Paulus Ep. ad Rom.* c. 7. *ac si de se ipso loqueretur, scribit, ad eos, qui jam Christo insiti sint, omnino referri debere, contendatis, satis ostenditis, illam vitae novitatem istaque bona opera, non re ipsa, sed per imputationem in nobis esse debere, vobis persuasissimum esse. — Quocunque igitur vos vertatis, negare non potestis, ex doctrina vestra concludi, non opus esse, ut in iis, qui servandi sunt, vera aliqua vitae sanctimonia reperiatur, sed imputativam sufficere, et eos, qui Christo sunt insiti, sine bonis operibus esse posse, immo quoad in hac mortali vita fuerint, peccati mancipia perpetuo esse. — Ex quo illud verum esse apparet, istam Christi justitiae imputationem propter id praecipue a vobis sive adinventam sive arreptam fuisse, ut hac vitae emendationem, quam ubique Dei spiritus iis, qui Christi beneficium participare volunt, disertis*

Theologen ziemlich matt und ungenügend, da sie im Ganzen nur die angegriffene These zu wiederholen wußten, und die Folgerungen, die der Gegner aus ihr zog, so viel möglich abzuschneiden suchten, ohne ihr eine tiefere und umfassendere Begründung zu geben. Sie machten für sich geltend, daß die strafende Gerechtigkeit eine ebenso wesentliche Eigenschaft Gottes sey, als die Barmherzigkeit, ohne daß deßwegen in der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens irgend ein Widerstreit vorauszusetzen sey, daß aber in Beziehung auf den Menschen die Harmonie dieser beiden Eigenschaften nur durch die Satisfaction Christi bewirkt werden könne, und erinnerten aufs neue besonders daran, daß das Leiden Christi, ungeachtet seiner endlichen Dauer, wegen der persönlichen Einheit der göttlichen und menschlichen Natur einen unendlichen Werth habe [1]. Am meisten aber vertrauten sie auf die

---

verbis praecipit, atque praescribit, a vobis re ipsa inde stirpitus evulsam in hominibus inserere videamini. Nam quod attinet ad satisfactionem, satis erat excogitasse, Christum morte sua omnes peccatorum nostrorum poenas persolvisse. Derselbe Vorwurf, welcher in der neuesten Zeit von den katholischen Gegnern der protestantischen Lehre gemacht wird. Man vgl. Möhler's Symbolik. Vierte Aufl. 1836. S. 133. f. und meine Schrift: Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus. Zweite Ausg. 1836. S. 275. f. Der Unterschied ist nur, daß Möhler den Begriff der *imputatio* überhaupt, Socin nur den Begriff der *imputatio justitiae Christi* bestreitet.

1) Man vgl. hierüber Gerhard Loci theol. Loc. XVII. cap. 2. §. 35. f., wo „*infaustus ille Faustus Socinus, Neo-Photinianorum* πρόμαχος" sehr ausführlich widerlegt wird, §. 47. f. S. 47. f. Nicht übel wird jedoch S. 48. gegen den socinianischen Begriff der Gerechtigkeit bemerkt: *Si ex nudo Dei beneplacito, non autem ex immutabili Dei justitia reatus, sive obligatio peccantis ad poenam, profluit, sequeretur in conspectu Dei ejusdem valoris esse peccatum*

Stärke ihrer exegetischen Beweise, und glaubten hier ihrer entschiedenen Ueberlegenheit so gewiß seyn zu dürfen, daß sie noch nicht ahneten, auf welchem unsicheren Boden sie sich gerade in dieser Beziehung ihren gewandten Gegnern gegenüber befanden [1]). Es kann den Socinianern, so groß auch ihre bekannte Willkür in der Exegese ist, das Verdienst nicht bestritten werden, auch in Hinsicht der exegetischen Vermittlung und Begründung des Dogma's eine neue Bahn gebrochen, und die Möglichkeit eines neuen, von dem bisher zu ausschließlich behaupteten wesentlich verschiedenen, exegetisch-dogmatischen Standpunkts dargethan zu haben, und wenn ihnen überhaupt dieses Verdienst zugestanden werden darf, so kann es ihnen gewiß am wenigsten in Ansehung des Satisfactionsdogma's abgesprochen werden [2]). Der Zweck unserer historischen Untersuchung gestattet nicht, in die Leistungen der socinianischen Exegese für unser Dogma näher einzugehen, es kann hier nur das Allgemeinste kurz angedeutet werden.

F. Socinus theilt [3]) die Lehre von der Satisfaction be-

---

et non peccatum, imo nihil esse per se peccatum, sed tantum pro arbitrio voluntatis peccatum aestimari, nec naturae Dei illud adversari. Der Zusammenhang mit der Ansicht des Duns Scotus (s. oben S. 265.) ist hier richtig erkannt.

1) Man vgl. z. B. nur den syllogismus generalis, welchen Gerhard a. a. O. §. 37. f. S. 35. diesen Neophotinianern entgegensetzt.

2) Man vgl. die treffenden Bemerkungen Bengel's (Ideen zur historisch-analytischen Erklärung des socinischen Lehrbegriffs) im Flattisch-Süskind'schen Magazin für Dogm. u. s. w. XV. S. 110. f. besonders S. 150. f.

3) Prael. theol. cap. 19. S. 573. Die exegetische Untersuchung der betreffenden Stellen macht den Inhalt dieser Schrift von cap. 19—29. S. 573—600. aus. Noch ausführlicher behandelt Socin diesen Gegenstand im zweiten Theil der Schrift De Jesu Christo Serv. Bibl. T. II. S. 140. f.

treffenden Stellen in folgende vier Classen: 1. in solche, in welchen von der Erlösung durch Christus und sein Blut die Rede ist, oder davon, daß er sich oder sein Leben zum Lösegeld für uns gegeben habe; 2. in solche, in welchen gesagt wird, Christus sey für uns und unsere Sünden, oder wegen unserer Sünden gestorben; 3. in solche, nach welchen Christus unsere Schmerzen und Sünden auf sich genommen, und an seinem Leibe getragen hat; 4. solche, die Christus als Opfer darstellen, oder ihn mit den Opfern und dem Hohenpriester des A. T. vergleichen. In die erste Klasse gehören die Ausdrücke λυτρῦν, λυτρῦσθαι, ἀπολυτρῦν und die ihnen entsprechenden, die sich zwar auf den Begriff eines Lösegelds beziehen, aber auch, wie Socin sehr leicht zeigen konnte, uneigentlich, metaphorisch, gebraucht werden, ohne daß an ein Lösegeld gedacht werden kann. Es kann daher auch aus allen Stellen dieser Art nichts für die Satisfactions-Idee geschlossen werden. Bei den Stellen der zweiten Klasse suchte Socin zu zeigen, daß Sterben wegen der Sünden oder für die Sünden eines andern soviel sey, als Sterben aus Ursache oder Veranlassung der Sünden. So sterbe doch ohne Zweifel, wer deßwegen sterbe, damit einer von den Sünden abgehalten werde, und der Glaube in ihm entstehe, wenn er zu sündigen aufhöre, werden ihm seine Sünden vergeben werden. Werde daher von Christus gesagt, er sey für unsere Sünden gestorben, so werde damit zwar ein auf unsere Sünden sich beziehender Erfolg ausgedrückt, aber kein anderer, als der so eben angegebene. So starb Christus für uns, zu unserm Besten, damit wir von der Sünde zurückgebracht, und der Vergebung derselben theilhaftig, die von ihm angekündigte Seligkeit erlangen. Nur den Endzweck also, die **causa finalis**, nicht aber eine Stellvertretung werde in einem solchen Zusammenhang durch die Präposition ὑπὲρ angezeigt [1].

---

1) Ueber die Präposition ἀντὶ Matth. 20, 28. wird von Socin

Daß aber Christus, wie die Stellen der dritten Klasse sich ausdrücken, alle jene Stellen, deren Typus die Stelle 1 Petr. 2, 24. ist, unsere Sünden getragen habe, soll nur soviel heißen, er habe unsere Sünden dadurch hinweggenommen, daß er uns durch seine moralische Wirksamkeit von denselben befreite. Wenn in der heil. Schrift von der Vergebung, Hinwegnahme der Sünde die Rede sey, so sey dieß so oft nur von der Absicht Gottes zu verstehen, uns Sündenvergebung zu ertheilen, wenn wir sie wirklich annehmen, und das Unserige dabei thun. Gebe man auch zu, daß in Stellen, wie Ef. 53, 6. jene Formel wirklich bedeute, Christus habe unsere Sünden auf sich genommen, getragen, so folge doch daraus noch nichts für die Satisfactionslehre, da es gewöhnlicher Sprachgebrauch sey, daß von einem, welcher aus Veranlassung der Sünden eines andern zu leiden hat, gesagt wird, er trage die Sünden desselben und nehme sie auf sich, ohne daß dabei irgend eine Satisfaction stattfinde. Was endlich die Vergleichung Christi mit den Opfern und dem Hohenpriester des A. T. betrifft, so zeigt Socin sehr ausführlich, daß die Opfer des A. T. weder reell noch symbolisch stellvertretend, sondern nur gewiße Bedingungen gewesen seyen, an welche Gott die Sündenvergebung geknüpft habe, so daß nach vollbrachtem Opfer die von Gott zuvor schon beschlossene Aussöhnung eintrat: ebenso folge auf Christi Tod die Befreiung von der Schuld unserer Sünden, obgleich auf sehr verschiedene Weise [1]). Mit dem Hohenpriester des A. T. werde Christus

---

De Jesu Christo Serv. P. II. cap. 8. S. 155. bemerkt: *Metaphorica haec commutatio facta est, quod Christus animam suam dedit, et nos recepit, id est, a peccati servitute liberatos sibi asseruit.*

1) Der Unterschied besteht, wie ihn Socin De J. Chr. Serv. P. II. Cap. 17. S. 169. bestimmt, hauptsächlich darin, *quod sacrificia illa, quamvis divinis promissionibus ro-*

verglichen, nicht weil er für uns genuggethan, sondern alles dasjenige gethan habe, und noch immer thue, was der wirklichen Ertheilung der uns von Gott verheißenen Sündenvergebung vorangehen muß [1]).

---

borata, non tamen virtute aliqua, sed sola Dei voluntate peccata expiabant: Christi autem mors divino foederi adjuncta expiationem peccatorum nostrorum virtute etiam sua, quam nos ipsi manifeste agnoscimus et experimur, peragendi vim habet. — Sacrificia illa antiqua nulli foederi confirmando adjuncta fuerant, sed pars foederis ipsa erant, — illis peractis statim re ipsa expiatio, id est, peccatorum remissio consequebatur. Hanc vero (mortem Christi) tum demum reipsa peccatorum remissio consequitur, si foederis conditiones serventur, et vita corrigatur atque a peccando cessetur. Zur Erklärung der Stelle Hebr. 9, 12. bemerkt Socin a. a. O. c. 16. S. 167.: *Cum consideramus Christum innocentissimum coelos penetrasse et ibi aeterna beatitudine coram Deo fruiturum esse, quis se ad eum imitandum non accingit et peccatis relictis ad Deo perpetuo serviendum non convertit? Quis, cum noverit Christum, qui resipiscentibus vitam aeternam Dei, patris sui, nomine promisit, in ipsius Dei conspectu inculpatissimum pro nobis in aeternum astiturum, resipiscere negliget, et Deo se non consecrabit? Haec autem, quae diximus, nonnisi sanguine suo prius fuso, ipsi Christo contigerunt. — Probat igitur Apostolus evidenter, ex Christi sanguine, quo fuso ipse in vera sancta ingressus sit, vitae nostrae emendationem proficisci.* Auf diese folgt die *peccatorum expiatio,* Befreiung sowohl von der Sünde, als der Schuld der Sünde.

1) Zum Beweise, daß Gott nach der Lehre des N. T. ohne Satisfaction die Sünden vergebe, erinnert Socin (Chr. rel. brev. instit. S. 665.) besonders auch daran, daß Gott, schon ehe Christus sein Amt antrat, versöhnlich und gnädig gegen die Menschen gesinnt war, daß schon Johannes der Täufer,

Mit je glücklicherem Erfolg der Socinianismus durch seine, mit großer Consequenz durchgeführte, das Satisfactionsdogma nach allen Seiten der strengsten Prüfung unterwerfende Polemik hinweggeräumt zu haben glaubte, was ihm als eine mit seinem Standpunkt unvereinbare Lehre gegenüberstund, desto freieres Feld hatte er nun für seine eigene Theorie gewonnnen. Was ist es nun aber, was er an die Stelle des mit so großer Anstrengung niedergerissenen Gebäudes setzte? Es ist, wie sich schon aus dem Bisherigen ergibt, in dem einfachen Satze enthalten, daß der Mensch mit Gott versöhnt ist, wenn er die Sünde bereut und sich bessert. Nur auf der Seite des Menschen also, in der Aenderung seiner Gesinnung, nicht auf der Seite Gottes, durch einen auf das Wesen Gottes selbst sich beziehenden, eine Umänderung des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen bewirkenden Akt, erfolgt die Veränderung, ohne welche die Versöhnung des Menschen mit Gott nicht gedacht werden kann. Gott ist an sich immer derselbe gegen den Menschen, von Ewigkeit mit ihm versöhnt, nur der Mensch muß sich in ein anderes Verhältniß zu Gott setzen, sobald er sich aber dazu entschließt, ist er unmittelbar durch diesen Akt seines Willens mit Gott wahrhaft versöhnt. In die Subjektivität des Menschen ist demnach die Realität seiner Versöhnung mit Gott gestellt, nur in ihr, in der moralischen Beschaffenheit seines Innern, liegt das Hinderniß, das entfernt werden muß, wenn er sich mit Gott soll versöhnt wissen. Es ist dieß der äußerste Punkt, auf welchen sich der Socinianismus auf seinem Standpunkt der Subjektivität stellen kann: das Größte und Heiligste, die

---

Buße und Sündenvergebung und Christus selbst Sündenvergebung schlechthin angekündigt haben. Die exegetische Unhaltbarkeit der protestantischen Lehre von der *imputatio justitiae Christi* wird besonders De J. Chr. Servat. P. IV. cap. 4. S. 218. f. gezeigt.

Versöhnung des Menschen mit Gott, wird durch einen einfachen Akt seines Willens bewirkt. Aber von diesem äußersten Punkte aus, auf welchem, als dem direktesten Gegensatz gegen jenen andern, die Versöhnung als einen rein objektiven göttlichen Akt auffassenden Standpunkt, das Princip der Subjektivität in seiner ganzen Macht, aber auch in seiner ganzen Willkür sich offenbart, wendet er sich nun auch sogleich wieder der Objektivität zu [1]), und es ist sein angelegentlichstes Bestreben, jenem Akte der Subjektivität einen so viel möglich objektiven Gehalt zu geben, und alle Momente, durch welche das christliche Bewußtseyn, soweit es vom Satisfactionsdogma getrennt werden kann, die Versöhnung mit Gott objektiv vermittelt werden läßt, sich gleichfalls zuzueignen. Dieß geschieht auf doppelte Weise, sowohl in Hinsicht der Bedingung der Sündenvergebung, als auch in Hinsicht der Sündenvergebung selbst.

Die Bedingung der Sündenvergebung ist die Reue oder Sinnesänderung. Sie nimmt im socinianischen System dieselbe Stelle ein, welche im protestantischen der Glaube hat.

---

1) Es sey klar, sagt F. Socinus De J. Christo Serv. P. III. c. 2. S. 192. in einer Stelle, in welcher der oben bemerkte Zusammenhang des Subjektiven und Objektiven sich besonders deutlich zu erkennen gibt, daß Gott zu unserm Heil vermöge seiner Gnade nichts weiter verlange, als *poenitentiam et vitae correctionem, non quidem quamlibet, sed eam, quam nobis, ipso mandante praescripsit Christus.* Wenn bisweilen, wie Apg. 20, 21. neben der Reue auch der Glaube genannt werde, so geschehe dieß, *non quia praeter ipsam poenitentiam, fides in Christum, tanquam aliquid amplius, quod huc pertineat, in nobis efficiens ad peccatorum remissionem consequendam requiratur (alioqui quomodo alibi soli poenitentiae peccatorum remissionis adeptio tribueretur?), sed quia nonnisi per fidem in Christum ista poenitentia contingit.*

Während aber der Glaube im protestantischen Sinn zunächst nur insofern eine Richtung nach außen nimmt, sofern er die Gerechtigkeit Christi ergreift, und ohne sich praktisch zu äußern, an sich schon das Princip der Rechtfertigung in sich hat, läßt dagegen der Socinianismus die Reue unmittelbar in den durch die Beobachtung der göttlichen Gebote praktisch sich erweisenden Gehorsam übergehen, und es gilt ihm als höchster Grundsatz, daß der sittliche Werth des Menschen nur in der Rechtschaffenheit des Lebens bestehen könne. Das Innere muß sich äußerlich praktisch bewähren, wenn das Subjektive objektive Realität haben soll. Aber auch der Gehorsam selbst erhält seine objektive Realität erst durch das christliche Gepräge, das ihm der Glaube gibt. Daher sind Glaube und Gehorsam im socinianischen System identische Begriffe. Ohne den praktisch sich bethätigenden Gehorsam wäre der Glaube leer und ohne bestimmten Inhalt, dem Gehorsam selbst aber würde ohne den Glauben die Richtung auf das durch Christus erworbene Heil, die christliche Form und das christliche Princip, fehlen [1]). Je größeres Gewicht aber

---

1) Man vgl. über das Verhältniß dieser beiden Begriffe besonders die Theses de causa et fundamento in ipso homine ejus fidei in Deum, qua hominem justificari, sacrae literae testantur. Bibl. Fratr. Pol. T. I. S. 627. Th. VI. *Ex firma persuasione, quod Deus sit, id est, quidam summus omnium Dominus et moderator, quodque is recta sectantes et prava vitantes remuneretur, necessario praeter voluntatem egregiam recta faciendi et prava vitandi ipse effectus consequitur, et quia Deus recta fieri, prava autem vitari jubet, idque ut agnoscant, efficit, quibuscunque sua praecepta dederit, atque insuper unusquisque per se agnoscit, rectum esse, Deo obedire, et pravum, non obedire, idcirco necesse est, ut, qui ita, ut diximus, persuasus fuerit, is a Deo sibi data praecepta faciat eique obediat.* Th. VII. *Quoniam vero persuasio-*

auf den Gehorsam als praktischen Religionsglauben, somit auch auf die Werke, durch die sich der Glaube praktisch erweisen muß, gelegt wird, desto ausschließlicher scheint das Princip der Rechtfertigung und Versöhnung nur in das eigene Thun des Menschen, in seine Subjektivität, gesetzt zu werden, desto auffallender also auch der Widerspruch zu seyn, in welchen diese Theorie mit der paulinischen Lehre von dem Glauben und den Werken kommt. Daß die Werke rechtfertigende Kraft haben, läugnet Socin nicht, da sie ja nur in der Vorstellung vom Glauben getrennt werden können, an sich aber der Glaube selbst sind, aber er glaubt demungeachtet den paulinischen Gegensatz des Glaubens und der Werke festhalten zu können, da sowohl der Glaube, als die Werke aus einem doppelten, wesentlich verschiedenen, Gesichtspunkt betrachtet werden müssen. Auf der einen Seite sind es zwar nur die Werke, durch welche der Glaube seinen innern objek-

ne ista et obedientia ea fides in Deum continetur, qua sacrae literae hominem coram Deo justificari testantur, jam satis ex praedictis constare potest, quaenam in ipso homine hujus fidei sit causa et fundamentum, nempe recta faciendi et prava vitandi amor ac studium. Glaube und Gehorsam verhalten sich also wie Form und Inhalt. Wenn Socin selbst De fide et operibus Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 623. den durch Werke sich bethätigenden Glauben die Ausführung und Vollendung, gleichsam die Form des Glaubens (*exsecutio ac perfectio et tanquam forma ipsius fidei* nennt), so ist hier die Form in demselben Sinne genommen, in welchem im katholischen System die Liebe das formirende Princip des Glaubens heißt, d. h. die Form ist das Bestimmende, dasjenige, wodurch das Abstrakte etwas Concretes wird, dieß ist aber eigentlich nicht die Form, sondern der die an sich leere Form erfüllende Inhalt, weßwegen Socin die Form auch das *complementum* nennt; der Glaube erhält durch die Werke *suum complementum et quasi formam* a. a. O. S. 626.

tiven Werth erhält, auf der andern Seite aber fehlt auch wieder den Werken der zureichende innere Werth. Betrachtet man die Werke für sich, so daß das ihnen Gegenüberstehende nur das göttliche Gesetz ist, das durch sie erfüllt werden soll, als die Norm, welcher die Werke entsprechen müssen, so können die Werke nicht für rechtfertigend gehalten werden, weil es keinen dem Gesetz vollkommen adäquaten Gehorsam gibt, und das Mißverhältniß zwischen demjenigen, was die Werke an sich in der Wirklichkeit sind, mit demjenigen, was sie nach der Norm des göttlichen Gesetzes sind, auf diese Weise nie aufgehoben und ausgeglichen werden kann. Aber es ist dieß nur der eine Gesichtspunkt, aus welchem die Werke zu betrachten sind, unter einen ganz andern Gesichtspunkt werden sie dagegen gestellt, wenn man sich zwar jenes Mißverhältnisses zwischen den Werken und dem Gesetz bewußt ist, ebendarum auch das Bedürfniß der göttlichen Gnade anerkennen muß, aber damit auch das Vertrauen verbindet, Gott werde uns, ungeachtet jenes Mißverhältnisses, für gerecht erklären, und so ansehen, wie wenn wir nicht gesündigt hätten. Der Glaube, das Vertrauen auf die sündenvergebende Gnade Gottes ist demnach die nothwendige Ergänzung, die zu den Werken hinzukommen muß, sie stehen, dem Positiven des Glaubens gegenüber, nur in einem negativen Verhältniß zur Rechtfertigung, aber dieses Verhältniß des Negativen und Positiven wird sogleich wieder das Umgekehrte, da der Glaube selbst nur eine inhaltsleere Form wäre, wenn er nicht durch den werkthätigen, zwar immer unter dem Gesetz bleibenden, aber doch ganz Gott sich hingebenden Gehorsam seinen bestimmten Inhalt erhielte [1]). Mit Recht kann Socin

1) *Respondeo,* so erklärt sich hierüber F. Socinus am bestimmtesten in der Abhandlung De fide et operibus, quod attinet ad justificationem nostram Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 623., *me, quod ad opera attinet, quae fidem antecedunt, nul-*

den Protestanten die Frage entgegenhalten: welcher Unterschied denn noch zwischen diesem rechtfertigendem Gehorsam

---

lam eis efficaciam ad vitam aeternam justificandi tribuere. Nec sane poterat a me aliud responsum exspectari, cum concedam, sine Christi fide nemini vitam aeternam posse contingere. Quod tamen eatenus intelligi volo, quatenus sub Novo Testamento sumus, nobisque patefacere Deo est visum. De eo enim tempore, quo Testamentum Vetus viguit, deque Dei arcanis nihil loquor. (Von denen, die unter dem A. T. von Gott für gerecht erklärt worden sind, sagt Socin a. a. O. S. 620.: *Isti non per ipsam legem, sed per fidem sunt servati, quatenus Dei praecepta servantes, quamvis interdum laberentur, plane ostendebant, idque reipsa praestabant, se Deo confidere.* Dieses *confidere Deo* wird im N. T. zu einem *confidere Deo per Christum* a. a. O. S. 622.) *Possunt quidem opera, quae fidem praecedunt, quempiam aliqua ratione Deo gratum efficere, verum non satis sunt, ut quis aeternam salutem consequatur, eaque ratione justificetur et Deo sit gratus, quam hoc loco intelligimus. — Porro, quod attinet ad opera, quae Christi fidem subsequuntur, si de vera et propria subsecutione loquimur, ita ut opera sint quiddam re ipsa a fide distinctum, haec Christi fides nihil aliud erit, quam prior illa fides, hoc est, credere, Jesum revera esse Christum Dei Filium etc., opera vero erunt reipsa posterior illa fides, hoc est, ipsi Christo confidere. Quamobrem haec opera efficaciam habebunt justificandi coram Deo ad vitam aeternam, non quidem ut opera, sed ut fiducia, quae per Christum in Deo collocetur, et quia Deus pro bonitate sua ita vult. Nihil autem absurdi in eo est, quod istis operibus, non autem fidei illi, quae ipsa antecedit, justificatio ista ascribatur. Non enim propterea negatur, nos fide justificari, siquidem jam dictum est, et opera ista aliud nihil reipsa esse, quam fidem, id est fiduciam, et fidem illam, quae eis re ipsa praecedit, non*

und dem rechtfertigenden Glauben ihres Systems seyn

---

esse revera eam fidem, quae nos Deo ad vitam aeternam gratos efficit. At vero, si de quadam subsecutione loquimur, non vera nec propria, sed tantum, ut loquuntur, per viam intellectus, ita ut opera a fide re ipsa non distinguantur, tunc Christi fides, quam opera subsequentur, aliud nihil erit, quam ipsi Christo confidere, quod sine dubio coram Deo justificandi vim habet, et consequenter opera ipsa justificant, quatenus executio sunt ac perfectio, et tanquam forma ipsius fidei. — Constat (aus der zuvor citirten Stelle Jac. 2, 21.), *opera nequaquam simpliciter esse fidei fructus, ut vulgo creditur, sed fidei formae perfectionem indere, et vitam, ut sic dixerim, tribuere. Itaque vides, quomodo et cur dicam, opera, quae fidem subsequuntur, efficaciam habere justificandi coram ipso Deo, idque divinarum literarum testimonio. Quare cum Paulus negat, opera coram Deo justificare, ea considerat, non quidem ut executionem ac perfectionem et quasi formam fidei, id est fiduciae, quae in ipso Deo collocetur, per quam Deus hominem justificat, nec ut conjuncta cum bonitate ac promissis divinis, sed, quemadmodum ex ipsiusmet verbis liquet, ea per se ipsa considerat, atque ut facta legis implendae causa, ex quo fieret, ut merces daretur non ex gratia, sed ex debito, ac propter vim ac dignitatem ipsorum operum. Nam si quis hac ratione coram Deo justificari velit, oportebit eum nunquam ne minimum quidem peccatum coram ipso Deo committere. — Formalis igitur (ut ita loquar) justificatio nostra coram Deo fuit, et semper erit, propter carnis nostrae infirmitatem remissio peccatorum nostrorum, non autem impletio divinae legis, quod Paulus operari vocat. Verumtamen nulli reipsa conceditur remissio ista, nisi Deo confisus fuerit, seque ipsi regendum ac gubernandum tradiderit. Ex quo, quamvis antehac Dei praecepta aut contemneret, aut minime conservaret, vel etiam nondum perfecte*

soll [1]? Der Unterschied kann nur so bestimmt werden: Beide haben die sündenvergebende Gnade Gottes zu ihrer höchsten

---

conservet, tamen jure affirmari possit, jam eum Deo obedire. Atque hoc pacto fides, id est, Christo confidere, et opera, id est, obedientia praeceptorum Christi, quae, ut dictum est, executio ac perfectio, et tanquam forma est ipsius fidei, coram Deo nos justificant, seu potius, ut magis proprie, atque ut scriptura solet, loquamur, Deus per illa, ex illisve, nos justificat, sive per illa, ex illisve, justificamur, et consequenter ex Dei gratia ac bonitate plurimum valent ad aeternam vitam consequendam. Vgl. De Jesu Christo Serv. P. IV. c. 11. Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 239.: *Fides in Christum, qua justificamur, quamvis obedientiam, quam spe futuri boni, quod is nobis daturus sit, Deo praestamus, et complectatur et significet, atque idcirco opus omnino declaret, operibus tamen propterea merito opponitur, quia nec perpetuam et absolutissimam praeceptorum Dei conservationem ipsa per se continet, nec propria vi justificat, sed propter Dei clementiam, qui ejusmodi opus facientibus* (Joh. 6, 29.) *justitiam, quantumvis antea injustis, imputare dignatus est, et ipsos pro justis coram se habere pro incomparabili sua benignitate voluit.* Deßwegen stimmt Socin der protestantischen Definition des Begriffs der Rechtfertigung ganz bei Fragm. de justif. Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 619.

1) De Jesu Christo Serv. P. IV. c. 11. Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 239.: *Mirum est, theologos vestros omnino velle propterea, quod Christum morte sua peccata nostra delevisse credamus, nos justos coram Deo constitui, et interim ut id obedientia, quam ex Christi praescripto Deo praestamus, fieri possit, dicere penitus horrere. Quasi vero major dignitas in ista fide, quam in hac obedientia reperiatur. An non dicunt ipsi fidem istam, non quidem propria dignitate, sed quia ipsum Christum apprehendat, justificare? Cur igitur haec quoque obedientia, non*

Voraussetzung, da aber nach der protestantischen Lehre diese Gnade durch die Satisfaction Christi vermittelt wird, so ist das unmittelbare Objekt, auf welches der Glaube geht, das Verdienst oder die Gerechtigkeit Christi, würde nun dem Glauben, sofern er die Gerechtigkeit Christi ergreifen und in sich aufnehmen soll, selbst schon irgend eine Gerechtigkeit beigelegt, so würde er sich nicht mehr als die bloße Form zu dem absoluten Inhalt, mit welchem er sich erfüllen soll, verhalten, der Gegensatz würde nicht mehr in seiner Reinheit bestehen, da Gerechtigkeit der Gerechtigkeit gegenüberstünde, wenn auch die unvollkommene der vollkommenen. Da nun aber im socinianischen System mit dem Begriff der Satisfaction auch der Begriff der Gerechtigkeit hinwegfällt, und dem im Akte der Rechtfertigung begriffenen Menschen nur die sündenvergebende Gnade gegenübersteht, auf welche er seine Richtung zu nehmen hat, so ist hier nicht dieselbe Nothwendigkeit vorhanden, den Glauben als eine blos receptive Form jedes positiven Inhalts zu entblößen; durch den Gehorsam oder die Ge-

---

quidem propria dignitate, sed quia Dei misericordiam apprehendat, justificare non poterit? Praesertim cum ista vestra Christi apprehensio merum humanum commentum et inanissimum somnium sit, misericordiae vero divinae apprehensio et omnibus divinis oraculis sit consentanea, et solidissimum justitiae nostrae fundamentum et causa censeri debeat. — Dei misericordia obedientia, ipsi ex Christi praescripto praestita, rectissime apprehendi potest, si se eam praestantibus misericordem re ipsa futurum Deus promiserit, ut certe promisit. Neque vero magis perfecta in homine ea fides esse potest, quam haec obedientia. Cumque vos eam fidem, licet revera imperfectam, Deo placere contendatis, adeo, ut qui ea praeditus fuerit, pro justo ab eo habeatur, hanc quoque obedientiam, licet revera imperfectam, eodem modo Deo placere posse, negare non potestis.

rechtigkeit, die der Glaube zu seinem Inhalt hat, wird, da ein solcher Gegensatz hier gar nicht existirt, keiner andern Gerechtigkeit etwas entzogen.

Gerechtfertigt und versöhnt mit Gott weiß sich demnach der Mensch mit Gott, wenn er das praktisch lebendige Vertrauen zu Gott hat, daß er ihm seine Sünden vergeben und das ewige Leben ertheilen werde. Je mehr dieses Vertrauen sich praktisch erweist, desto mehr darf der Mensch des Objekts derselben gewiß seyn. Aber auch dadurch würde es seine objektive Realität noch nicht erhalten, wenn es nicht auf einer göttlichen Erklärung und Verheißung beruhte. Seine objektive Realität hat daher das Bewußtseyn des Menschen von seiner Versöhnung mit Gott nur darin, daß es den Glauben an Christus, als den Mittler zwischen Gott und den Menschen in sich schließt, und zwar in doppelter Hinsicht, sofern einerseits ohne die durch Christus gegebene Verheißung der Sündenvergebung dem Vertrauen auf die Gnade Gottes die Gewißheit fehlt, und andererseits der Gehorsam, durch welchen sich dieses Vertrauen bethätigen soll, nur der Gehorsam gegen den durch Christus geoffenbarten Willen Gottes seyn kann. Da von dem letztern, als der subjektiven Bedingung der Sündenvergebung, schon die Rede war, so fragt sich hier nur noch, wie durch Christus die Sündenvergebung selbst vermittelt wird? So sehr das socinianische System allem aufbietet, die Vermittlung durch Christus, sofern sie in der Satisfaction bestehen soll, zu entfernen, so angelegentlich bemüht es sich, auch auf seinem Standpunkt die Versöhnung des Menschen mit Gott auf eine wahre und reelle Weise durch Christus vermittelt werden zu lassen. Da es aber seinem Princip zufolge das Hauptmoment immer wieder in die Subjektivität des Menschen selbst legt, so gibt es auch allem Objektiven der die Versöhnung des Menschen mit Gott vermittelnden Thätigkeit sogleich wieder eine subjektive Beziehung. Vermittelnd in diesem Sinne wirkt Christus auf verschiedene

Weise. Da alles, was sich auf die Satisfactions-Idee bezieht, hinwegfällt, Gott demnach nicht erst faktisch versöhnt, sondern nur als der an sich versöhnte oder gnädige dem Menschen zum Bewußtseyn gebracht werden darf, so kann an die Stelle der satisfactorischen Thätigkeit nur die ankündigende treten (an die Stelle des hohepriesterlichen Amts im gewöhnlichen Sinne das prophetische). Daß Christus den Menschen die Verheißung der Sündenvergebung und des ewigen Lebens unter der Bedingung der Reue und Besserung gebracht habe, ist das Erste und Wesentlichste, was nach der socinianischen Lehre zum Begriffe des Mittlers oder Erlösers gehört. Da aber Erlöser nur ist, wer, wenn auch nicht die Strafe und Schuld der Sünde, doch die Sünde selbst faktisch und reell hinwegnimmt, so kann auch das socinianische System die Erlösung nicht auf den bloßen Begriff der Ankündigung oder der Lehre beschränken. Christus muß auch wahrhaft Erlöser von der Sünde seyn, und zwar, da das Moment, das die Satisfactionslehre auf den Tod Christi legt, als ein in der Natur der Sache gegründetes nicht verkannt werden kann, durch seinen Tod. Ist aber der Begriff der Erlösung an sich schon auf die Erlösung von der Sünde im eigentlichen Sinne zurückgeführt, und dem Princip der Subjektivität zufolge keine andere Erlösung von der Sünde möglich, als dadurch, daß das Subjekt sich selbst dazu bestimmt und sie selbstthätig bewirkt, worin anders kann die erlösende und versöhnende Thätigkeit Christi bestehen, als in den psychologisch moralischen Motiven, die theils durch die Anschauung seines Lebens überhaupt, theils ganz besonders durch einzelne Momente desselben, dem Gemüthe des Menschen nahe gelegt werden? Erlösend und versöhnend wirkt daher der Tod Christi, sofern er auf den Willen des Menschen einen Einfluß hat, durch welchen derselbe bestimmt wird, sich auf eine der von Gott durch Christus gegebenen Verheißung entsprechende Weise zu verhalten. Mit besonderem Nachdruck hebt F. Socinus die

Kraft des durch den Tod Christi gegebenen Beispiels hervor, sofern er in demselben gezeigt habe, wie man für Wahrheit und Tugend selbst das Leben aufopfern müsse [1]). Auch als eine besonders feierliche Bestätigung der von Gott gegebenen Verheißungen betrachtet er den Tod Christi, indem er ihn mit der im A. T. gewöhnlichen Bekräftigung der Bündnisse durch das Blut eines Thiers zusammenstellt [2]). Da aber der Tod Christi nicht sowohl für sich selbst, als vielmehr nur in seinem Zusammenhang mit der Auferstehung als eine Bestätigung der göttlichen Verheißungen angesehen werden kann,

---

1) In der Chr. rel. instit. Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 667. wird dieß als das Erste und Wichtigste hervorgehoben: *Christus suorum fidelium servator est, primum, quia sui ipsius exemplo illos ad viam salutis, quam ingressi jam sunt, perpetuo tenendam movet atque inducit. — Quomodo vero suo exemplo potuisset Christus movere atque inducere suos fideles ad singularem illam probitatem et innocentiam, perpetuo retinendam, sine qua servari nequeunt, nisi ipse prior cruentam mortem, quae illam facile comitatur, gustasset?*

2) De Jesu Christo Serv. P. I. c. 3. Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 127.: — *Mortuus igitur est Christus, ut novum et aeternum Dei foedus, cujus ipse mediator fuerat, stabiliret ac conservaret. — Et adeo hac ratione divina promissa confirmavit, ut Deum ipsum quodammodo ad ea nobis praestanda devinxerit, et sanguis ejus assidue ad patrem clamat, ut promissorum suorum, quae ipse Christus nobis illius nomine annunciavit, pro quibus confirmandis suum ipsius sanguinem fundere non recusavit, meminisse velit.* Dasselbe Moment hebt der Rakauer Katechismus hervor, wenn er auf die 383ste Frage: *Qui sanguis aut mors Christi nobis voluntatem Dei confirmavit?* zuerst antwortet: *Quod nos manifeste de ingenti in nos Dei caritate certos reddiderit, idque adeo, quod Deus velit nobis id donare, quod in novo foedere promittat.*

so legt die socinianische Lehre besonderes Gewicht auf die Auferstehung Christi, als den objektivsten Beweis für die Wahrheit seiner Lehre und seiner Verheißungen. Wer an die Auferstehung und Erhöhung Jesu glaubt, muß auch alles, was er lehrte und verkündigte, für wahr halten, und zum kräftigsten Vertrauen auf ihn ermuntert werden, ja er sieht sogar in der Person Christi in lebendiger Anschauung das ewige Leben, das er selbst zu erwarten hat, vor sich [1]. Je größer der moralische Einfluß ist, welchen alle diese Momente haben, in desto höherem Grade wirkt Christus als Erlöser von der Sünde [2], desto vollkommener wird auf der Seite

1) De J. Chr. Serv. a. a. O. S. 131.: *Vix fieri posse videtur, ut quis Jesum ex mortuis excitatum aut videat aut credat, et ejus verbis fidem non adhibeat, et proinde a sceleribus ad serviendum Deo viventi immortalitatis spe plenus totum se non convertat, unde peccatorum veniam et aeternam salutem consequatur. — Quis non viam salutis, quam annunciavit, verissimam certissimamque esse videat, cum, rem sic se habere, in ipsius annunciantis persona perspiciat?* — Warum gleichwohl das N. T. die Erlösung weit mehr dem Tode, als der Auferstehung zuschreibt, wird daraus erklärt, daß die freie Liebe Christi sich in ihrem schönsten Lichte im Tode zeigt. Rak. Katech. Qu. 386. De Jesu Chr. Serv. P. I. c. 3. Prael. theol. c. 19. S. 576.

2) *Tollit peccata Christus*, so entwickelt Socin Prael. theol. S. 591. zur Erklärung der Stelle Joh. 1, 29. diesen moralischen Begriff der Erlösung, *id est, ut ab eorum poena liberemur, efficit, quatenus Dei nomine, primus ab orbe condito, omnium peccatorum veniam, quantumvis gravissimorum, iis omnibus offert, qui poenitentiam ex ipsius praescripto egerint, idque perpetuo foedere sancit. Tollit peccata Christus, quia ad poenitentiam agendam, qua peccata delentur, coelestibus iisque amplissimis promissis omnes allicit et movere potens est. — Tol-*

des Menschen die Bedingung erfüllt, unter welcher er der Realität seiner Verheißungen, der Sündenvergebung und des ewigen Lebens gewiß seyn kann, das Vermittelnde aber für das Verhältniß, in welches Christus durch alles dieß zu dem Menschen gesetzt wird, ist immer nur die Lehre und das Beispiel, und so großes Gewicht auch auf die Thatsachen des Todes und der Auferstehung gelegt werden mag, so haben sie doch die ihnen gegebene Bedeutung in einem ganz andern Sinne, als bei der Satisfactionstheorie, nicht für sich, sondern nur in ihrem Zusammenhang mit dem Leben Christi überhaupt. Sofern aber die moralische Wirkung aller jener Momente durch den Tod Jesu bedingt und vermittelt ist, vollendet sich der Gegensatz der socinianischen Theorie zur kirchlichen dadurch, daß auch jene eine gewiße Nothwendigkeit des Todes Jesu zur Sündenvergebung und Versöhnung behauptet, nämlich die subjektive Nothwendigkeit, vermöge welcher gerade der Tod Jesu die nothwendige Voraussetzung ist, unter welcher er als Erlöser psychologisch und moralisch auf die Menschen so wirken konnte, wie es für den Zweck der Erlösung und Versöhnung nothwendig ist [1]).

---

lit peccata — quia, ut a peccando cessemus, doctrina sua ejusque mirifica confirmatione — efficit. Tollit denique Christus peccata, quia vitae suae innocentissimae exemplo omnes, qui deploratae spei non fuerint, ad justitiae et sanctitatis studium, peccatis relictis amplectendum, facillime adducit.

1) Auf diese vermittelnde Bedeutung des Todes Jesu bezieht sich, was F. Socinus De Christo Serv. P. II. c. 2. sagt: *Adeo se placatum exhibuit (Deus) ut non solum secundum antiqua promissa nos a peccatis, i. e. a peccatorum poena, redemerit, seu liberaverit, ea nobis condonando, sed etiam ut fructus atque effectus ejus condonationis ad nos redire posset, ipsum Christum suum sanguinem fundere voluerit. Nam interventus sanguinis Christi, li-*

Bei allem diesem sieht sich das socinianische System nicht veranlaßt, in Christus etwas über die menschliche Natur Hinausgehendes vorauszusetzen, und der Unterschied zwischen dieser moralischen Erlösungstheorie und der Satisfactionstheorie besteht gerade darin, daß die letztere ganz an die höhere göttliche Würde der Person geknüpft ist. Wie aber der Socinianismus überhaupt, was er auf der einen Seite zerstört, auf der andern soviel möglich wieder aufzubauen sucht, so ist hier der Ort, wo die socinianische Lehre von der Gottheit Christi ihre eigenthümliche Bedeutung erhält. Erlöser von der Sünde ist Christus, nicht blos dadurch, daß er Sündenvergebung verheißt, und die Menschen durch die moralische Wirkung seiner Lehre und seines Beispiels von der Sünde zur Tugend leitet, sondern ganz besonders auch dadurch, daß er denen, die ihm vertrauen und gehorchen, die verheißenen Güter selbst ertheilt, Sündenvergebung und Seligkeit. Für diesen Zweck ist Christus, obgleich an sich, seiner Natur nach, bloßer Mensch, zur höchsten göttlichen Würde und Macht erhoben worden, so daß Gott nicht unmittelbar, sondern nur

---

cet Deum ad liberationem hanc a peccatorum nostrorum poena, nobis concedendam, movere non potuerit, movit tamen nos ad eam, nobis oblatam, accipiendam, et ipsi Christo fidem habendam, unde justificati sumus, et simul Dei erga nos ineffabilem benignitatem summopere nobis commendavit. Vgl. c. 13: *Expiationis tum effectus tum cognitio ex Christi morte provenit. — Morte Christi, seu ejus supplicio peracto, nemo est, qui Deum nos suprema caritate amplexum non agnoscat, eum erga nos placatissimum non videat, et jam sibi universa delicta condonata esse, pro certo habeat.* Deßwegen sagt auch der Rak. Katech. Qu. 400.: *Christus pro nobis mortuus est, hanc habet vim, eum idcirco mortuum, ut nos salutem aeternam, quam is nobis coelitus attulit, et amplecteremur et consequeremur.*

mittelbar die Welt regiert. Der Weg hiezu war seine Auferstehung, der Uebergang vom Menschen zum Gott, aber die Auferstehung hätte dazu nicht geführt, wenn sie nicht zu ihrer nothwendigen Voraussetzung den Tod hätte. Die Erhöhung Christi ist zwar eine Folge und Belohnung seines Gehorsams, aber eine so eigenthümliche Erhöhung eines Menschen zu göttlicher Würde, und zu der Macht, auch in der künftigen Welt der Erlöser und Seligmacher der Menschen zu seyn, kann ihren Grund nur darin haben, daß er als Mensch alle Bedürfnisse der menschlichen Natur kennt, und das reinste Mitgefühl für sie hat. Dieses Mitgefühl hätte er aber nicht, wenn er nicht als Mensch in seinem Leiden und Tod alle Leiden und Schwachheiten der Menschen selbst erfahren hätte [1]). Sofern Christus die ihm von Gott er-

1) In der Chr. rel. inst. a. a. O. S. 667. wird als zweiter Grund, *cur Christum necesse fuerit mori*, angegeben: *Quia ipse est, qui illos (fideles suos) in omnibus periculis ac tentationibus fovet ac juvat, et tandem ab aeterna morte liberat. — Quomodo tantam curam in eorum perpessionibus ipsos roborandi et ab omnibus malis liberandi habuisset, nisi ipsemet quam gravia, quamque humanae per se naturae intolerabilia illa sint, expertus abunde fuisset?* Vgl. De J. Chr. Serv. a. a. O. S. 133.: *Neque parum refert, nos, qui Christo fidem habemus, et ejus praeceptis obedimus, scire, eum ipsum, qui vindicem et assertorem nostrum se constituit, potestatem habere, ea bona omnia nobis largiendi, quae sibi obedientibus ita constanter promisit. Praesertim cum eam viam ipse prior ingressus, quam nos tenere jussit, omnia mala expertus sit, quae nobis, dum per eam gradimur, et illum sequimur, aut eveniunt, aut certe evenire possunt, adeo ut, tanquam nostri mali non ignarus, misereri nostrùm vere possit, et nobis miseris succurrere didicerit. — O admirabilem Dei bonitatem atque sapientiam! Non satis illi fuit, nos hostes suos ac desertores scelerum*

theilte Macht dazu anwendet, den Menschen Sündenvergebung und ewiges Leben zu ertheilen, ist er auch nach der socinianischen Lehre Hoheprieſter, sein hoheprieſterliches Amt gehört daher ganz der überirdischen Seite seiner Wirksamkeit an, und ist ebendaher von seinem königlichen nicht wesentlich verschieden [1]).

Indem wir die socinianische Lehre bis zu diesem äußersten Punkt verfolgten, scheinen wir von dem eigentlichen Inhalt des Dogma's von der Versöhnung ganz hinweggekommen zu seyn. Allein eben dieß ist das Charakteristische derselben, daß es sich in ihr nicht sowohl um die Rechtfertigung des Menschen vor Gott, als vielmehr nur um seine Beseli-

---

nostrorum gratuita venia, et vitae aeternae amplissimo promisso ad se iterum recipere atque convertere, nisi etiam ipsius vitae aeternae nobis largiendae potestatem fratri nostro, et tantae salutis duci ac principi a se constituto, quem per afflictiones perfectum reddidit, plenissimam concederet, et illi ipsi, quia homo est (Joh. 5, 22. 27.) *et nostri similis, nostrasque infirmitates expertus fuit, nos judicandi auctoritatem, quasi ea se ipsum privans, omnem prorsus daret, eaque ratione spem nostram mirifice aleret, atque foveret.* So entschieden es die Socinianer für eine an sich undenkbare, der Idee Gottes widersprechende, dem religiösen Interesse auf keine Weise zusagende Vorstellung erklären, daß Christus von Natur Gott sey, so wichtig scheint ihnen dieses praktische Moment, um ihm gleichwohl göttliche Würde zuzuschreiben.

1) Wie F. Socinus selbst sagt in den Themata de officio Christi Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 777.: *Quod ad munus Christi sacerdotale attinet, id quidem non re ipsa, sed tamen per viam intellectus a regio ipsius munere distinguimus.* Unter ihm als König stellen wir uns seine unendliche Macht zu unserm Beßten, und unter ihm als Priester seine wohlwollende Sorge für uns vor. Vgl. Rak. Katech. Qu. 476.

gung zu handeln scheint. So einfach der Weg ist, auf welchem sie den Menschen von der auf ihm liegenden Schuld der Sünde frei werden, und die ihn in das angemessene Verhältniß zu Gott setzende Gerechtigkeit erlangen läßt, so sehr wird von ihr die Nothwendigkeit einer Vermittlung, wie sie nur durch einen übermenschlichen Erlöser gegeben werden kann, anerkannt, um den Menschen selig zu machen. So baut sie dasselbe System, das auf die Idee der Gerechtigkeit gegründet, als ein völlig unhaltbares und transcendentes ihr in sich selbst zu zerfallen schien, auf der Grundlage der Idee der Seligkeit wieder auf [1]). Dieselben Momente der Vermitt-

---

1) Es ist schon längst auf die Uebereinstimmung aufmerksam gemacht worden, welche zwischen dem Socinianismus und der Kantischen Philosophie in Hinsicht der Richtung auf das Praktische stattfindet. Vgl. J. F. Flatt, Beiträge zur chr. Dogm. u. Moral und zur Gesch. ders. Tüb. 1792. S. 117. f. Bemerkungen über Socins Philos. und Theol. nach ihrem Verhältniß zur praktischen Vernunft betrachtet. Zu dieser Analogie gehört aber sehr wesentlich auch dieß, daß von F. Socinus, wie von Kant durch das praktische Interesse wieder geltend gemacht wird, was in metaphysischer Hinsicht schlechthin verworfen worden ist. Wie Kant das Daseyn Gottes läugnet, sofern er der theoretischen Vernunft alle objektive Gotteserkenntniß abspricht, so ist nach F. Socinus die göttliche Natur Christi und die Menschwerdung Gottes ebenso undenkbar und für die Vernunft transcendent. Wie aber Kant das theoretisch geläugnete Daseyn Gottes durch die Idee der nothwendigen Harmonie der Sittlichkeit und der Glückseligkeit, oder eigentlich von der Idee der Glückseligkeit aus, zu einem Postulat der praktischen Vernunft macht, so läßt F. Socinus durch Christus als Gott die Idee der Seligkeit realisiren. Bei beiden erscheint aber auch eine so große Trennung des theoretischen und praktischen, des metaphysischen und moralischen Standpunkts als ein gleich unnatürlicher Zwiespalt der Vernunft mit sich selbst. Ist

lung der Einheit des Menschen mit Gott, welche die Socinianer im kirchlichen, und insbesondere im protestantischen System mit der ganzen Macht ihrer Dialektik bekämpften, und in ihrer innern Richtigkeit darzustellen suchten, fanden auch in ihrem System nur in anderer Gestalt und unter einen andern Gesichtspunkt gestellt, wiederum ihre Stelle und Bedeutung. Christus darf nicht blos Mensch, er muß auch Gott seyn, Göttliches und Menschliches muß in seiner Person zur unzertrennlichen Einheit verbunden seyn, weil durch einen blos menschlichen Mittler eine wahre und vollkommene Gemeinschaft des Menschen mit Gott nicht bewirkt werden könnte, er muß leiden und sterben, jeder menschliche Schmerz muß der seinige werden, weil nur durch ein solches Leiden das Hinderniß hinweggeräumt werden kann, das der vollkommenen Aufnahme des Menschen in das göttliche Seyn und Leben im Wege stehen würde. Der Unterschied liegt nur in der Verschiedenheit des Standpunkts. Hier wie dort soll die Einheit des Göttlichen und Menschlichen realisirt werden, auf dem einen Standpunkt aber geht die ganze Betrachtung von oben nach unten, auf dem andern von unten nach oben. Während daher auf dem einen Standpunkt der letzte Grund des

---

es für die Vernunft so undenkbar und unbegreiflich, wie F. Socinus behauptet, daß Gott Mensch wird, wie sollte es ihr denkbarer und begreiflicher seyn, daß der Mensch Gott wird? Und wenn der Mensch ohne einen vermittelnden Akt durch die freie Güte Gottes von der Schuld der Sünde befreit wird, warum sollte dieselbe Güte nicht auch zur Ertheilung der Seligkeit vollkommen zureichen, und in Ansehung der Seligkeit eine Vermittlung nothwendig seyn, die in Ansehung der Gerechtigkeit nicht für nothwendig erachtet wird? Das ist die einem solchen Standpunkt natürliche Einseitigkeit. Was objektiv undenkbar ist, wird auf dem Standpunkt der Subjektivität für das subjektive oder praktische Interesse denkbar.

zwischen Gott und dem Menschen auszugleichenden Mißverhältnisses in dem göttlichen Wesen selbst erkannt wird, in dem Widerspruch, in welchem die Sünde und Schuld der Menschen mit der Idee der göttlichen Gerechtigkeit steht, wird sie auf dem andern nur in den Menschen selbst gesetzt, in die Schwachheit und Bedürftigkeit seines Wesens. Wie es daher auf der einen Seite nur die der göttlichen Gerechtigkeit entsprechende Gerechtigkeit ist, in welcher der Mensch sich mit Gott Eins wissen kann, so ist es auf der andern nur die ihm als ein Geschenk der göttlichen Liebe und Güte gegebene Seligkeit, durch welche das Mißverhältniß zwischen Gott und dem Menschen aufgehoben wird. Welche Einseitigkeit sowohl dem einen als dem andern Standpunkt anhängt, fällt von selbst in die Augen. Ist durch eine Theorie, deren höchstes Princip die absolute göttliche Strafgerechtigkeit ist, der Gedanke nicht ausgeschlossen, daß möglicher Weise, wenn kein anderer Ausweg sich darböte, um die Strafe zu ihrem absoluten Rechte kommen zu lassen, die ganze Menschheit der ewigen Verdammniß anheimfallen könnte, so wird dagegen auf der andern Seite das absolute Wesen Gottes dem Verlangen des Menschen nach der Seligkeit des ewigen Lebens untergeordnet. Was also dort, auf dem Standpunkt einer die subjektive Freiheit vernichtenden Objektivität, der Rigorismus der göttlichen Strafgerechtigkeit ist, ist hier, auf dem Standpunkt einer sich in sich selbst abschließenden Subjektivität, ein Eudämonismus, welcher seine letzte Wurzel nur in der sinnlich schwachen Natur des Menschen hat.

Viertes Kapitel.

Die Theorie des Hugo Grotius.

Die socinianische Lehre bildet mit der kirchlichen einen Gegensatz, durch welchen von selbst eine vermittelnde Theorie

hervorgerufen werden mußte. Hiedurch ist die Stelle bezeichnet, welche Hugo Grotius mit seiner bekannten Abhandlung in der Geschichte unseres Dogma's einnimmt, indem er es sich zwar zur Aufgabe machte, durch Widerlegung der socinianischen Lehre die kirchliche Satisfactionstheorie zu vertheidigen [1]), in der That aber an die Stelle der letztern etwas ganz anderes setzte.

Den Grundirrthum der socinianischen Lehre findet Hugo Grotius darin, daß Gott von Socin in dem Werke der Erlösung nur aus dem Gesichtspunkt eines Glaubigers oder eines Herrn betrachtet werde, dessen bloßer Wille zur Erlassung der Schuld genüge [2]). Da es sich aber hier um den Begriff der Strafe und der Erlassung der Strafe handelt, so kann Gott nicht als Glaubiger, oder als der beleidigte Theil, betrachtet werden, sofern die Strafe kein dem beleidigten Theil, als solchem, zukommender Akt ist. Das Strafrecht gehört nicht zum Recht eines absoluten Herrn, oder zum Recht eines Glaubigers, da das eine wie das andere ein unmittelbar persönliches Recht ist, sondern zum Recht eines Regenten. Aus dem Gesichtspunkt eines Regenten muß daher hier Gott betrachtet werden, und das Recht zu strafen gehört zu dem Rechte eines Regenten, da es nicht wegen des Strafenden

---

1) Daher der Titel der Schrift: *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi* vom J. 1617. Neuere Ausgabe von Joachim Lange. Leipz. 1730.

2) De satisf. c. 2. §. 3. S. 36.: *Vult (Socinus) partem omnem offensam esse poenae creditorem, atque in ea tale habere jus, quale alii creditores in rebus sibi debitis, quod jus saepe etiam dominii voce appellat, ideoque saepissime repetit, Deum hic spectandum ut partem offensam, ut creditorem, ut dominum, tria haec ponens tanquam tantundem valentia. Hic error Socini — per totam ipsius tractationem latissime diffusus —* τὸ πρῶτον ψεῦδος.

selbst, sondern nur wegen eines Gemeinwesens existirt, um die Ordnung desselben aufrecht zu erhalten, und das gemeine Beste zu fördern [1]). Der Akt selbst, von welchem hier die Rede ist, wird als ein Akt der Jurisdiktion überhaupt definirt, welchem zufolge jemand bestraft wird, damit ein anderer von der Strafe befreit werde, oder als ein Dispensations-Akt, durch welchen die Verbindlichkeit des an sich gültig bleibenden Gesetzes in Ansehung gewißer Personen oder Sachen aufgehoben wird. Es fragt sich daher zunächst, ob eine solche Dispensation oder Relaxation des Strafgesetzes möglich ist? Grotius trägt kein Bedenken, diese Frage aus dem Grunde zu bejahen, weil alle positiven Gesetze relaxabel seyen. Die 1 Mos. 2, 17. ausgesprochene Strafdrohung habe daher von selbst auch das Recht, sie zu erlassen, in sich geschlossen, wodurch in dem Wesen Gottes nichts geändert werde, da ein Gesetz in Beziehung auf Gott und den göttlichen Willen nichts Inneres, sondern nur eine Wirkung des Willens sey. Die Einwendung, daß nur der Schuldige selbst mit der seinem Vergehen entsprechenden Strafe bestraft werden könne, wird durch die Unterscheidung beantwortet, daß zwar an sich, dem Begriff der Sünde zufolge, jeder Sünder Strafe verdiene, die wirkliche Vollziehung der Strafe aber nicht schlechthin

---

1) A. a. O. 2, 1. S. 34.: *Poenas infligere, aut a poenis aliquem liberare, quem punire possis, quod justificare vocat scriptura, non est nisi rectoris, qua talis, primo et per se, ut puta in familia patris, in republica regis, in universo Dei. — Unde sequitur, omnino hic Deum considerandum ut rectorem.* — Vgl. 2, 9. S. 41.: *At jus puniendi non punientis caussa existit, sed caussa communitatis alicujus. Poena enim omnis propositum habet bonum commune, ordinis nimirum conservationem et exemplum, ita quidem ut rationem expetibilis non habeat nisi ab hoc fine, cum jus dominii et crediti per se sint expetibilia.*

nothwendig sey [1]). Da demnach an sich der Erlassung der Strafe kein Hinderniß im Wege steht, so kann es nur von der Beschaffenheit der einzelnen Fälle abhängen, wie weit sie in der Wirklichkeit eintritt. Soll die Auktorität des Gesetzes nicht zu sehr geschwächt werden, so kann sie nur in einem besonders dringenden Falle stattfinden. Ein solcher Fall war aber offenbar derjenige, von welchem hier die Rede ist, wenn bei der wirklichen Vollziehung der Strafe das ganze Menschengeschlecht dem Tode anheimgefallen wäre [2]). Wie aber auf der einen Seite die Möglichkeit der Erlassung der Strafe nicht geläugnet werden kann, so kann es auf der andern Seite auch nicht für schlechthin ungerecht erklärt werden, daß einer wegen fremder Sünden gestraft wird. Wesentlich ist bei der Strafe nur, daß sie in Folge der Sünde verhängt wird, nicht aber, daß sie über denjenigen, welcher gesündigt hat, verhängt wird [3]). Wenn es nun keinem Zweifel unterliegt, daß ein Akt, welcher in der Gewalt eines Höheren ist, auch ohne daß auf das fremde Vergehen Rücksicht genommen wird, von einem Höhern als Strafe für ein fremdes Vergehen angeordnet werden kann, so konnte Gott ohne irgend eine Ungerechtigkeit zu begehen, Christus für die Sünden der Menschen leiden und sterben lassen [4]). Es fragt sich daher

1) A. a. O. 3, 5. S. 49.

2) A. a. O. 3, 6. S. 51.: *Quia, si omnes peccatores morti aeternae mancipandi fuissent, periissent funditus ex rerum natura duae res pulcherrimae, ex parte hominum religio in Deum, ex parte Dei praecipuae in homines beneficentiae testatio.*

3) A. a. O. 4, 9. S. 56.

4) A. a. O. 4, 18. S. 63.: *Hoc proprie quaeritur: an actus, qui sit in potestate superioris, etiam citra considerationem delicti alieni possit ab ipso superiore ordinari in poenam alieni delicti. Hoc injustum esse negat scriptura, quae Deum hoc saepius fecisse ostendit, ne-*

nur, warum Gott, was er an sich thun konnte, auch wirklich gethan hat? Da die Schrift sagt, daß Christus wegen unserer Sünden gelitten habe und gestorben sey, so sehen wir hieraus, daß Gott so viele und so große Sünden nicht ohne ein auffallendes Strafexempel erlassen wollte, um sein Mißfallen an der Sünde durch irgend einen Akt, der am passendsten ein Strafakt war, zu erklären. Zu diesem innern im Wesen Gottes liegenden Beweggrund, welchen die h. Schrift den Zorn Gottes nennt, kam noch die Rücksicht, daß man es mit der Sünde um so leichter nimmt, je weniger sie gestraft wird. Auch die Klugheit mußte daher Gott die Vollziehung einer Strafe empfehlen, um so mehr, da eine ausdrückliche Strafdrohung vorangegangen war. So stellt sich in dem durch den Tod Christi gegebenen Strafexempel sowohl die göttliche Gnade, als die göttliche Strenge, sowohl der Haß Gottes gegen die Sünde, als seine Sorge für die Aufrechthaltung des Gesetzes dar [1]). Und das ist auch nach der

gat natura, quia vetare non probatur, negat aperte consensus gentium. — Nihil ergo iniquitatis in eo est, quod Deus, cujus est summa potestas, ad omnia per se non injusta, nulli ipse legi obnoxius, cruciatibus et morte Christi uti voluit, ad statuendum exemplum grave adversus culpas immensas nostrum omnium, quibus Christus erat conjunctissimus natura, regno, vadimonio.

1) A. a. O. 5, 8. S. 69.: *Hoc ipso Deus non tantum suum adversus peccata odium testatum fecit, ac proinde nos hoc facto a peccatis deterruit (facilis enim est collectio, si Deus ne resipiscentibus quidem peccata remittere voluit, nisi Christo in poenas succedente, multo minus inultos sinet contumaces), verum insigni modo insuper patefecit summum erga nos amorem ac benevolentiam, quod ille scilicet nobis pepercit, cui non erat ἀδιάφορον, indifferens, punire peccata, sed qui tanti id faciebat, ut potius, quam impunita omnino dimitteret, filium suum unigenitum ob illa peccata poenis tradiderit.* — 5, 11.

Lehre der Juristen die beste Art der Relaxation der Gesetze, wenn dabei zugleich eine Vertauschung (commutatio), oder Ersatzleistung (compensatio), stattfindet, weil auf diese Weise sowohl das Ansehen des Gesetzes am wenigsten verliert, als auch der Absicht, die die Ursache des Gesetzes ist, entsprochen wird, wie wenn jemand, der eine Sache ausliefern soll, von seiner Verbindlichkeit durch die Ausbezahlung ihres Werths frei wird. Denn Ebendasselbe und Ebensoviel sind einander ganz nahe [1]. Eine solche Vertauschung findet nicht blos bei Sachen, sondern bisweilen auch bei Personen statt, wenn es ohne Beeinträchtigung eines andern geschehen kann.

Schon in diesen wenigen Sätzen ist die ganze Theorie des Hugo Grotius enthalten. Ihr Wesentliches liegt in dem Hauptsatze: Gott wollte und konnte die Sünden der Menschen nicht vergeben, ohne ein Strafexempel zu statuiren. Dieß ist durch den Tod Christi geschehen. Daher ist der Tod Christi die nothwendige Bedingung und faktische Voraussetzung der Sündenvergebung. An dem Begriffe des Strafexempels und der vorausgesetzten Nothwendigkeit desselben hängt daher diese Theorie, und es fragt sich nun, wie sie sich vermöge dieses Begriffs sowohl zu der kirchlichen, die sie vertheidigen, als auch zu der socinianischen, die sie widerlegen will, verhält?

S. 71.: *Justitiae rectoris pars est, servare leges, etiam positivas et a se latas, quod verum esse tam in universitate libera, quam in rege summo probant Jurisconsulti: cui illud est consequens, ut rectori relaxare legem talem non liceat, nisi caussa aliqua accedat, si non necessaria, certe sufficiens: quae itidem recepta est a Jurisconsultis sententia. Ratio utriusque est, quod actus ferendi aut relaxandi legem non sit actus absoluti dominii, sed actus imperii, qui tendere debeat ad boni ordinis conservationem.*

1) A. a. O. V. 7. S. 68.: *Proxima enim sunt idem et tantundem.*

Was ihr Verhältniß zur kirchlichen Satisfactionstheorie betrifft, so muß sogleich in die Augen fallen, daß sie die Nothwendigkeit des Todes Christi zur Vergebung der Sünden in einem ganz andern Sinne behauptet, als die kirchliche Lehre. Ist der Tod Christi nur als Strafexempel nothwendig, so ist seine Nothwendigkeit nicht in dem innern Wesen Gottes selbst, nicht in der Idee der absoluten Gerechtigkeit, durch welche Sünde, Schuld und Strafe unzertrennlich verbunden sind, sondern nur in dem äußern Verhältniß begründet, in welchem Gott als Regent zu den Menschen steht. Es handelt sich eigentlich nicht um die schon begangenen Sünden, sondern nur um die künftigen. Die Schuld der begangenen Sünden ist unmittelbar dadurch aufgehoben, daß Gott das absolute Recht hat, die Strafe zu erlassen, das Strafexempel ist nur nothwendig, damit, indem es das Ansehen des Gesetzes aufrecht erhält, die Sünde für die Zukunft verhütet werde. Es ist daher überhaupt kein innerer im Wesen der Sünde liegender Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe, sondern die Strafe hat nur den Zweck, die Sünde zu verhüten, oder sie ist nur in Folge eines positiven, von Gott, als dem höchsten Regenten gegebenen, Gesetzes mit der Sünde verbunden. Daher ist der letzte Grund, auf welchen Grotius zurückgeht, um die Nothwendigkeit der Statuirung eines Strafexempels nachzuweisen, nur die Strafsanction 1 Mos. 2, 17. Auf diese Sentenz gehen zwar auch die Vertheidiger der kirchlichen Satisfactionslehre zurück, aber nur um sie selbst als einen nothwendigen Ausfluß der göttlichen Gerechtigkeit anzusehen. Grotius dagegen hebt den absoluten Begriff der göttlichen Gerechtigkeit ganz auf, denn wenn er auch gegen Socin geltend macht, daß die Gerechtigkeit eine zum Wesen Gottes selbst gehörende Eigenschaft sey, zugleich aber behauptet, daß der wirkliche Gebrauch dieser Eigenschaft von dem freien Willen Gottes abhänge [1]), so ist dieß völlig dasselbe, was Socin

1) A. a. O. 5, 9. S. 70.: *Justitia illa, sive rectitudo, ex*

auch behauptet, daß die strafende Gerechtigkeit eine Wirkung des göttlichen Willens sey, und wenn auch dabei noch gesagt wird, daß Gott, was er thut, nicht ohne Ursache thue, so ist doch der letzte Grund nicht das absolute Wesen Gottes selbst, sondern nur sein absoluter Wille, welcher an sich ebenso gut strafen als nicht strafen kann. Schon hierin findet demnach ein bedeutender Unterschied zwischen der Theorie des Grotius und der kirchlichen statt. Den besten Maaßstab, das Verhältniß beider zu bestimmen, muß jedoch der Satisfactionsbegriff geben. Das Hauptmoment der kirchlichen Satisfactionstheorie ist, daß das von Christus Geleistete mit demjenigen, was die Menschen selbst hätten leisten sollen, vollkommen identisch ist. Hätte Christus nicht vollkommen für die Menschen genuggethan, so wäre ihre Befreiung von der Sünde nicht möglich gewesen. Darauf gründete F. Socinus die Einwendung, daß Genugthuung und Vergebung widerstreitende Begriffe seyen. Diese Behauptung konnte Grotius als Vertheidiger der kirchlichen Satisfactionslehre nicht gelten lassen. Er bemerkt daher gegen sie, daß Genugthuung und Vergebung nicht in Einen Moment zusammenfallen, daß nach der von Gott festgesetzten Bedingung die letztere auf die erstere erst dann folge, wenn der Mensch durch den wahren Glauben an Christus sich zu Gott bekehre, und ihn um die Vergebung seiner Sünden bitte [1]). Diese Unterscheidung muß in jedem Falle gemacht wer-

---

qua nascuntur tum alia, tum poenarum retributio, proprietas est in Deo residens. — Sed in hunc errorem inductus videtur Socinus (s. oben S. 375.), *quod Dei proprietatum effectus quosvis esse credidit necessarios omnino, cum multi sint liberi, intercedente scilicet inter proprietatem et effectum actu libero voluntatis. — Neque ideo, quia liber est Deo proprietatum istarum usus, dici potest, cum iis utitur, sine caussa facere, quod facit.*

1) A. a. O. 6, 8. S. 81.: *Fuit et Christi satisfacientis et Dei satisfactionem admittentis hic animus ac voluntas,*

den, wenn der Einwendung des Socinus so begegnet werden soll, daß jene beiden Begriffe neben einander bestehen können. Allein Grotius konnte nicht blos dabei stehen bleiben. Ist durch den Tod Christi nur ein Strafexempel gegeben worden, so kann der eigentliche Satisfactionsbegriff keine Anwendung mehr finden. Aber gleichwohl kann ihn Grotius nicht fallen lassen. Für diesen Zweck nimmt er eine eigene juristische Unterscheidung der beiden Begriffe **solutio** und **satisfactio** zu Hülfe. Wird, behauptet Grotius, die Sache selbst, auf welcher die Verbindlichkeit ruht, bezahlt, entweder von dem Schuldigen selbst, oder was hier keinen Unterschied ausmacht, von einem andern im Namen desselben, so erfolgt die Befreiung unmittelbar durch die That selbst, aber es ist dieß nur Befreiung, nicht Vergebung (**remissio**) zu nennen. Anders aber verhält es sich, wenn etwas anderes, als was der Gegenstand der Verbindlichkeit ist, bezahlt wird. In diesem Falle muß erst noch von Seiten des Glaubigers, oder Regenten, die Vergebung (**remissio**) als eigener Akt hinzukommen, und diese Art der Bezahlung, welche entweder angenommen oder abgewiesen werden kann, ist es, was im juristischen Sprachgebrauch eigentlich Satisfaction genannt wird. Indem Grotius dadurch zunächst gegen Socin nur dieß darthun will, daß der Begriff der **satisfactio** den Begriff der **remissio** nicht ausschließe, setzt er in der That an die Stelle des gewöhnlichen Satisfactionsbegriffs einen ganz andern [1]). Denn

---

hoc denique pactum et foedus, non ut Deus statim ipso perpessionis Christi tempore poenas remitteret, sed ut tum demum id fieret, cum homo vera in Christum fide ad Deum conversus supplex veniam precaretur. — Non obstat hic ergo satisfactio, quo minus sequi posset remissio. Satisfactio enim non jam sustulerat debitum, sed hoc egerat, ut propter ipsum debitum aliquando tolleretur.

1) Die Hauptstelle, die hieher gehört, lautet a. a. O. 6, 6.

der gewöhnliche Satisfactionsbegriff beruht wesentlich darauf, daß Christus völlig dasselbe geleistet habe, was die Menschen selbst hätten leisten sollen. Ist nun eine solche solutio, wie Grotius behauptet, keine remissio, sondern eine liberatio, so ist ja ebendamit dem Socin zugegeben, was Grotius gegen ihn bestreitet, daß die beiden Begriffe satisfactio und remissio einander aufheben und ausschließen, oder daß, was

---

S. 78. f.: *Alia solutio ipso facto liberat, alia non ipso facto. Ipso facto liberat solutio rei plane ejusdem, quae erat in obligatione. Perinde autem est, utrum ipse reus solvat, an alius pro eo hoc animo, ut ipse liberetur. — Ubi ergo idem solvitur aut a debitore, aut ab alio nomine debitoris, nulla contingit remissio. Nihil enim citra debitum agit creditor, aut rector. Quare si quis poenam pertulerit, quam debet, liberatio hic erit, remissio non erit. Ac talis liberationis professionem in jure crediti proprie ac stricte* ἀποχήν, *apocham* (Quittung), *vocant Jurisconsulti. Alia vero quaevis solutio ipso facto non liberat, puta, si aliud, quam quod erat in obligatione, solvatur. Sed necesse est, actum aliquem accedere creditoris aut rectoris, qui actus recte et usitate remissio appellatur. Talis autem solutio, quae aut admitti aut recusari potest, admissa in jure, speciale habet nomen satisfactionis, quae interdum solutioni strictius sumtae opponitur.* Vergl. 6, 8. S. 80. wo gegen Socin bemerkt wird: *Illud vero, quod dicit, satisfactione omnino et statim tolli debitum, ad rem quidem pertinet, sed verum non est, nisi satisfactio contra juris usum sumatur pro ipsius rei, quae debetur, ab ipso, qui debet, facta solutione, de qua nos non agimus.* In dem Aufsatze in der evang. Kirchenzeitung 1834 wird S. 606. mit Recht bezweifelt, ob Grotius hier ganz ehrlich war, und aus dem Corpus Juris ein Beleg dafür beigebracht, daß in dem juristischen Sprachgebrauch die von Grotius angenommene Unterscheidung der satisfactio von der apocha, oder solutio, keineswegs so recipirt ist, wie Grotius behauptet.

dasselbe ist, die von Christus geleistete Satisfaction den Namen einer Satisfaction in dem Sinne, welchen die gewöhnliche kirchliche Theorie mit diesem Ausdruck verbindet, gar nicht verdient. Hat nun aber Christus nicht in diesem Sinne genuggethan, hat er nicht wahrhaft und vollkommen für die Menschen geleistet, was die Menschen selbst hätten leisten sollen, so kann der Satisfactionsbegriff nur insofern noch auf ihn angewandt werden, sofern er überhaupt irgend etwas, was es auch seyn mag, Gott für das gegeben hat, was von den Menschen selbst in ihrer Beziehung zu Gott hätte geleistet werden sollen. Dieß ist daher der eigentliche Sinn der Theorie des Grotius, und ihr wesentlicher Unterschied von der kirchlichen Satisfactionstheorie. Der Satisfactionsbegriff ist von seinem vollen und reellen Inhalt auf den Begriff einer irgendwie geschehenen Leistung herabgesetzt: Christus hat genuggethan, sofern er eine Bedingung irgend welcher Art, von welcher Gott die Vergebung der Sünden der Menschen abhängig machen wollte, erfüllt, Gott überhaupt dafür irgend etwas gegeben hat [1]. Dieses Etwas ist nämlich eben jenes

---

1) So sehr Grotius *es* vermeidet, dieses Moment an der Stelle, wo *es* gerechtfertigt werden sollte, bestimmter hervorzuheben, so klar liegt es doch in seiner Bestimmung des Satisfactionsbegriffs. Man bemerke daher auch, wie sich Grotius in Beziehung auf einige Schriftstellen ausdrückt. Daß wir nach 1 Cor. 6, 20. 7, 23. *pretio emti* sind, soll nur soviel heißen: *solutione aliqua liberati sumus* (a. a. O. 6, 7. S. 79.). Den Ausdruck ἀντίλυτρον 1 Tim. 2, 6., dessen reelle Bedeutung gegen die socin'sche Erklärung von einem impendium qualecunque geltend gemacht werden soll, erklärt er selbst doch nur so: *Est tale* λύτρον, *pretium, in quo liberator simile quiddam subit ei malo, quod ei imminebat, qui liberatur* (8, 9. S. 107.). Zur Erklärung der Formel ἀντὶ πολλῶν wird bemerkt (9, 3. S. 114.): *Eramus mortis debitores. Ab hoc debito liberationem nobis Chri-*

Strafexempel, ohne dessen Statuirung Gott die Sünden der Menschen nicht hätte vergeben können. Erhellt nun schon hieraus, daß diese Theorie sich nur mit Unrecht für die kirchliche ausgibt, so zeigen dagegen folgende Momente, wie wenig sie von der socinianischen wesentlich verschieden ist:

1. Gesetzt auch, im juristischen Sprachgebrauch sey auf die von Grotius angegebene Weise zwischen solutio und satisfactio zu unterscheiden, so hat doch Grotius auf keine Weise nachgewiesen, daß der kirchliche Satisfactionsbegriff in sich unhaltbar ist, und daß es gegen die Natur der Sache ist, neben dem juristischen Satisfactionsbegriff zugleich den kirchlichen anzunehmen. Ja die Bestimmungen des Grotius erscheinen vielmehr selbst als willkürliche, und sich selbst aufhebende. Der Satisfactionsbegriff, wie ihn Grotius bestimmt, soll nicht darauf beruhen, daß ein anderer bezahlt, sondern darauf, daß er etwas anderes bezahlt, als der eigentliche Gegenstand der Verbindlichkeit ist. Wenn nun aber dieses Andere näher so erklärt wird, die Verbindlichkeit fordere die Bestrafung desjenigen selbst, welcher eine Schuld begangen hat, nach dem Grundsatz, daß die Schuld an der Person hängt [1],

---

stus impetravit aliquid dando. Dare autem aliquid, ut per id ipsum alter a debito liberetur, est solvere aut satisfacere. Immer ist nur von einem *aliquid*, nicht aber von einem Aequivalent die Rede. Daher können auch Behauptungen wie 6, 6. S. 79.: im Tode Christi sey keine *solutio rei ipsius debitae, quae ipso facto liberet: nostra enim mors et quidem aeterna erat in obligatione*, nur als direkter Widerspruch gegen die kirchliche Lehre genommen werden, denn eben dieß gehört ja wesentlich zu ihr, daß Christus den ewigen Tod für die Menschen übernommen habe.

1) A. a. O. 6, 6. S. 78. gibt Grotius als Grund an, *cur poenae corporalis vicarius ipso facto reum, solvendo poenam, nequeat liberare — non quia alius solvit, sed quia solvit aliud, quam quod est in obligatione. Est enim in*

so ist klar, daß die letztere Bestimmung doch wieder mit der erstern zusammenfällt, daß derjenige, welcher für einen andern bezahlt, ebendeßwegen weil er ein anderer ist, als derjenige, welcher bezahlen sollte, auch etwas anderes bezahlt, als der eigentliche Gegenstand der Verbindlichkeit ist. Und doch erklärt es Grotius bei der Bestimmung des Begriffs der **solutio** für gleichgültig, ob der Schuldige selbst bezahlt, oder ein anderer für ihn, wofern es nur in seinem Namen geschieht. Entweder kann also nie einer für einen andern bezahlen, ohne daß in einem solchen Falle die **solutio** unmittelbar deßwegen, weil sie durch einen andern geschieht, auch eine **satisfactio** ist, oder es muß, wenn die Möglichkeit nicht geläugnet werden kann, daß einer für einen andern bezahlt, das Wesentliche der Satisfaction vor allem darin gefunden werden, daß einer für einen andern bezahlt, abgesehen davon, ob das, was er bezahlt, dasselbe ist, was der Schuldige selbst bezahlen sollte, oder etwas anderes. Die rechtliche Möglichkeit aber, daß einer für einen andern bezahlt, oder eine Strafe übernimmt, kann von Grotius nicht geläugnet werden, da ihm als das Wesentliche der Strafe nicht gilt, daß derselbe, welcher gesündigt hat, gestraft wird, sondern daß überhaupt mit der Sünde Strafe verbunden ist. Es ist daher eine völlig willkürliche Substituirung des Einen für das Andere, die sich hier Grotius erlaubt hat. Statt zu beweisen, was der Haupt-

---

obligatione afflictio ipsius, qui deliquit, unde dici solet, noxam caput sequi. Quod in aliis quoque obligationibus ad factum mere personalibus videre est. — In his enim omnibus, si alius solvat, ipso facto liberatio non sequetur, quia simul aliud solvitur. Quare, ut ex poena unius alteri liberatio contingat, actus quidam rectoris debet intercedere. Lex enim ipsum, qui deliquit, puniri imperat. Hic actus respectu legis est relaxatio, respectu debitoris remissio.

punkt war, welcher nicht blos auf einem solchen Nebenweg erschlichen werden konnte, daß Christus nicht blos als **alius solvit**, sondern auch **aliud solvit**, beweist Grotius nur, daß nach dem gewöhnlichen juristischen Sprachgebrauch bei einer Satisfaction nicht sowohl das **alius solvit**, als vielmehr das **aliud solvit** stattfinde. Die Sache selbst ist also nicht bewiesen, sondern nur auf die schon vorausgesetzte Sache eine juristische Definition angewandt. Glaubte nun aber Grotius die Sache selbst schlechthin voraussetzen zu dürfen, kann er es aus einem andern Grunde gethan haben, als nur deßwegen, weil er selbst den von F. Socinus gegen eine Satisfaction im eigentlichen oder kirchlichen Sinne vorgebrachten Argumenten seine Zustimmung nicht versagen konnte?

2. Wie Grotius den gewöhnlichen kirchlichen Satisfactionsbegriff verwirft, so erklärt er sich auch gegen den Begriff der Acceptilation. Er macht es dem Socinus zum Vorwurf, daß er den auf ein Strafverhältniß gar nicht anwendbaren Begriff der Acceptilation auf den göttlichen Akt der Sündenvergebung angewandt habe [1]). Allein der richtige Gesichts-

---

1) A. a. O. 6, 7. S. 79.: *Nam accepto fertur ea res, quae accipi potest. At poenam corporalem rector revera exigit, sed non accipit, quia nihil ex poena ad ipsum proprie pervenit.* Es handelt sich bei Socin so wenig um den Begriff der Acceptilation, daß davon sogar nie die Rede ist, wie Crell in seiner Gegenschrift (zu der Schrift des Grotius zu cap. III. S. 90. s. unten) mit Recht bemerkte: *Videre jam potest Grotius, etiamsi Socinus dixisset, agi hic de acceptilatione, seu actum hunc Dei esse acceptilationem, eam tamen sententiam isto, quo hic utitur, argumento, utpote invalido, non everti. Sed unde constat Grotio, ita sentire Socinum? Quod idem de ipso affirmat* (cap. 6.), *nec scripsit id Socinus uspiam, nec cogitavit, sed tantum alicubi reprehendens doctos quosdam viros (in margine autem libri sui Bezam notat), qui vocem im-*

punkt ist auch hier verrückt, und die juristischen Definitionen, welche Grotius auch hier zu Hülfe nimmt, sind ein schwaches Mittel, den wahren Stand der Sache zu verhüllen. Für Socin konnte der Begriff der Acceptilation keine Bedeutung haben, da er ja überhaupt durch den Tod Christi Gott nichts eigentlich gegeben werden läßt, sondern Christus nur als Verkündiger dessen betrachtet, was Gott durch seinen Willen den Menschen ertheilt. Dagegen gibt es keine andere Theorie, auf welche der Begriff der Acceptilation mit größerem Recht seine Anwendung fände, als die des Grotius. Wenn Grotius zur Bestimmung des Begriffs der Acceptilation sagt, sie stehe der Bezahlung überhaupt entgegen, sie sey nur bildlich, eine der bloßen Vorstellung nach geschehene Bezahlung, so fällt hier die mit dem Ausdruck solutio spielende Zweideutigkeit von selbst in die Augen: der Gegensatz zur Acceptilation kann nur eine solche Bezahlung seyn, bei welcher die Sache selbst, die man schuldig ist, oder ein vollkommenes Aequivalent bezahlt wird [1]). Daß die Acceptation etwas vor-

---

putandi apud Paulum exponentes dicunt, id nobis acceptum ferri, quod non ipsi exsolvimus, sed alius pro nobis, ostendit, illos non recte locutos: siquidem actus, quo quippiam acceptum fertur alteri, qui acceptilatio dicitur, sit per sola verba obligationis liberatio, ita ut acceptum non possit ferri illud, quod revera solutum est. Quod si ob haec verba (alia enim non reperio) Socinum et hic et infra reprehendit Grotius, ipsemet cernere jam potest, vel Socini verba se non considerasse vel inique reprehendisse. Es zeigt auch diese Bemerkung, zu welcher Crell volles Recht hatte, das zweideutige Verfahren des Grotius.

1) Ebenso zweideutig drückt sich Grotius aus, wenn er 8, 9. S. 107. sagt: *Ea est pretii natura, ut sui valore aut aestimatione alterum moveat ad concedendam rem, aut jus aliquod, puta impunitatem.* Wird die *aestimatio* von

aussetzt, das acceptirt werden kann, gibt ja Grotius selbst als wesentliches Merkmal an, es muß daher auch wirklich etwas gegeben werden. Wenn sie daher eine blos imaginäre Bezahlung genannt wird, so ist sie imaginär nur sofern etwas blos unvollkommnes gegeben wird, und neben dem wirklich Gegebenen das Uebrige, sey es mehr oder weniger, als empfangen gedacht werden muß. Aber eben dieß ist es ja, was Grotius wiederholt als das eigentliche Moment seiner Theorie hervorhebt, daß von Christus etwas Gott gegeben worden sey, wodurch die Satisfaction geleistet wurde, ohne welche Gott die Sünden der Menschen nicht hätte vergeben können. Aus eben diesem Grunde erhellt zugleich das Unrichtige der Behauptung, daß der Begriff der Acceptilation auf ein Strafverhältniß nicht anwendbar sey. Wenn Grotius selbst von einem dare aliquid in Beziehung auf den Tod Christi spricht, so führt er selbst das Strafverhältniß auch wieder auf das Verhältniß des Schuldners zum Gläubiger zurück, wie auch an sich ganz in der Natur der Sache liegt, da auch die Strafe aus dem Gesichtspunkt einer Schuld betrachtet werden kann, die zuvor irgendwie abgetragen seyn muß, wenn der Mensch Gott gegenüber in das Verhältniß der Gnade eintreten soll.

Je weniger geläugnet werden kann, daß die Theorie des Grotius in den angegebenen beiden Momenten mit der Socin'schen im Grunde ganz zusammenfällt, desto mehr dringt sich die Frage auf, worin denn noch das Eigenthümliche der

---

dem *valor*, dem Werth im objektiven Sinn, dem Aequivalent, unterschieden, so kann sie nur die subjektive Werthschätzung einer Sache seyn, welche ungeachtet ihres unzureichenden objektiven Werths für zureichend erklärt wird. Warum erklärt sich aber Grotius hierüber nicht bestimmter, und warum hält er zuletzt die unbestimmteste Formel, *dare aliquid propter aliquid*, für die angemessenste?

Grotius'schen Theorie bestehe? Es kann nur in der Idee des Strafexempels gefunden werden, welche Grotius auf den Tod Christi überträgt, aber auch in dieser Beziehung kann die nahe Verwandtschaft zwischen beiden Theorien nicht verkannt werden. Obgleich Grotius den Satisfactionsbegriff in gewißem Sinne festhalten will, so kommt doch alles auf die Idee eines Strafexempels hinaus, durch welches Gott zur Aufrechterhaltung der Auktorität des Gesetzes seinen Haß und Abscheu gegen die Sünde thatsächlich beurkunden wollte [1].

---

1) Es erhellt dieß besonders aus folgender Stelle, in welcher Grotius gegen Socin geltend macht (6, 14. S. 86.): *Duplicem Dei non liberalitatem (ea enim vox ab hoc argumento aliena et scripturae inusitata est), sed beneficentiam nostra quoque sententia agnoscit, et quidem majorem multo, quam ista nuper nata Socini opinio. Prior est beneficentia, quod cum Deus magno odio contra peccatum incitaretur, possetque tam nobis parcere omnino nolle, quam peccatoribus angelis parcere omnino noluit, tamen ut nobis parceret, non modo solutionem talem, quam admittere non tenebatur, admiserit, sed ipse quoque ultro eam repererit. Hoc certe beneficium multo est majus atque illustrius, quam si Deus plane judicans nihil referre, exemplum statueretur aliquod nec ne, peccata nostra reliquisset impunita, quod vult Socinus. Non ergo clementia Dei poenae solutione evertitur, cum talem solutionem admittere, multoque magis invenire* (die *solutio* ist also nur die Statuirung des Strafexempels) *ex sola clementia processerit.* Der zweite Beweis der göttlichen Güte ist, daß Gott seinen Sohn in den Tod gab, *ut eam solutionem, sive satisfactionem, perageret poenas peccatorum nostrorum ferendo,* wobei Grotius gegen Socin noch besonders bemerkt: *Dei caritatem a nobis majorem praedicari vel hoc evincat, quod beneficia non ex solo impendio, sed praecipue ex utilitate, quae ex impendio ad beneficio affectum manat, par est aestimari.*

Für welchen andern Zweck sollte aber die Auktorität des Gesetzes aufrecht erhalten werden, als dazu, um ungeachtet der ertheilten Sündenvergebung von der Sünde abzuhalten? Das Hauptmoment wird daher von Grotius, wie von Socin, in den moralischen Eindruck gelegt, welchen der Tod Christi hervorbringt, nur mit dem Unterschied, daß dieses moralische Moment von Grotius negativ, von Socin aber positiv aufgefaßt wird, sofern nach Grotius die moralische Wirkung des Todes Christi in der Darstellung der mit der Sünde verbundenen Strafe, nach Socin aber in der von Christus in sei-

---

Nos autem praeter utilitates, quas nobiscum Socinus confitetur, unam eximiam, quam ille abnegat, grato animo agnoscimus. Neque dicimus, a Deo impensum esse filium, ut ipse Deus suum reciperet (dieß tadelt demnach Grotius an der kirchlichen Lehre), *ac si Deum sordidum facimus, quod nobis exprobrat Socinus, sed ideo id factum a Deo dicimus, ut peccati meritum suumque adversus peccata odium palam testata faceret, et simul quantum ejus nobis parcendo fieri poterat, rerum ordini legisque suae auctoritati consuleret.* Alles dieß ist wiederum nichts anderes, als die Idee des Straferempels, und doch wird es von Grotius unmittelbar nachher ein *finis superadditus satisfactionis* genannt. Selbst die Idee der *obedientia activa* will Grotius nicht ganz fallen lassen (6, 16. S. 87.): *Negare nolumus vim satisfactionis esse etiam in ipsa Christi actione (obsequiosa). Solet enim saepe etiam actio grata admitti velut in poenae compensationem. — Quamvis beneficium accipere Deus non potest, ipsius tamen summa bonitas qualecunque obsequium quasi pro beneficio accipit.* Ist diese *actio obsequiosa* etwas anderes, als die von Christus in seinem Tode bewiesene moralische Gesinnung, die auch die socinianische Lehre zur Voraussetzung der Sündenvergebung macht? Das Vermittelnde ist immer der moralische Eindruck, welchen der Tod Christi hervorbringt.

nem Tode bewiesenen moralischen Gesinnung besteht. Auch von Socin wird demnach die Ertheilung der Sündenvergebung von der Erfüllung einer an den Tod Christi geknüpften moralischen Bedingung abhängig gemacht. Es erhellt von selbst, daß, wenn einmal der Tod Christi unter den moralischen Gesichtspunkt gestellt, und demselben zufolge nicht sowohl die vergangenen, als vielmehr die künftigen Sünden ins Auge gefaßt werden, mehrere moralische Momente neben einander bestehen können, aber ebenso wenig kann auch geläugnet werden, daß auf dem Standpunkte, auf welchem die beiden Theorien, die Grotius'sche und Socin'sche, der kirchlichen gegenüber sich stellen, die Grotius'sche Idee des Strafexempels als eine wesentliche Verbesserung der Socin'schen Theorie angesehen werden muß. Nicht nur ist die Idee der Strafe an sich ein sehr wesentliches von Socin nur mit Unrecht unbeachtet gelassenes Moment jeder Erlösungs- und Versöhnungstheorie [1]), sondern es entstund hieraus auch der nicht geringe Vortheil, daß so manche neutestamentlichen Stellen, bei deren Erklärung die socinianische Exegese von dem Vorwurf der Willkür und des Zwangs nicht freigesprochen werden kann, mit der Grotius'schen Idee auf ungezwungene Weise sich vereinigen lassen [2]). Dieß ist aber auch der einzige Vorzug, welcher von dieser Theorie gerühmt werden kann, im Uebrigen trifft sie, so weit sie nicht mit der Socin'schen in der Hauptsache zusammenfällt,

---

1) A. a. O. 6, 15. S. 87.: *Finis hic satisfactionis, sive poenae ferendae, multo apertius, immo multo etiam certiore nexu cum morte Christi cohaeret, quam illi fines, quos agnoscit Socinus. Nam testimonium doctrinae satis atque abunde praebere poterant miracula: gloria quoque coelestis conferri Christo non interveniente morte facile potuit: at poenae luendae mors, talis praesertim, proprie accommodata est, et poena ipsa pariendae liberationi.*

2) Man vgl. hierüber in der Grotius'schen Schrift cap. 7—10.

derselbe Vorwurf der Halbheit, welchem Theorien, die sich zwischen zwei wesentlich divergirende Standpunkte vermittelnd hineinstellen, gewöhnlich nicht ausweichen können. Das socinianische System ist darin sehr konsequent, daß es, wie von dem Werke Christi, so auch von der Person Christi eine weit geringere Vorstellung hat, als das kirchliche, in der Theorie des Grotius aber entsteht dadurch ein sehr auffallendes Mißverhältniß, daß sie, während sie in Ansehung des Werkes Christi auf die socinianische Seite sich stellt, in Ansehung der Person Christi Christus mit der kirchlichen Lehre nicht als bloßen Menschen, sondern als den menschgewordenen Sohn Gottes betrachtet, und daher auch das Leiden eines Gottmenschen auf keine genügende Weise zu motiviren weiß, wenn es doch nur für den Zweck eines Strafexempels geschehen seyn soll. Dieser Mangel hängt aber mit dem ganzen Charakter, durch welchen sich die Grotius'sche Theorie von den beiden andern ihr gegenüberstehenden unterscheidet, sehr eng zusammen. Während diese beiden von der Idee ausgehen, die kirchliche von der Idee der absoluten Gerechtigkeit, die socinianische von der Idee der absoluten Güte Gottes, oder wenigstens das Thatsächliche, den Tod Christi, unter den Gesichtspunkt der Idee so stellen, daß die ganze Auffassung desselben durch die Idee bestimmt ist, liegt dagegen der Theorie des Grotius die entgegengesetzte Ansicht zu Grunde. Man kann nicht sagen, daß auch sie von der Idee ausgeht, da in dem Strafexempel, das sie in dem Tode Christi sieht, die absolute Gerechtigkeit und die absolute Güte sich auf solche Weise neutralisiren, daß von einem bestimmten Princip der Theorie nicht wohl die Rede seyn kann, außer sofern man sich gesteht, daß die vorangestellte Idee des Strafexempels diese Theorie von der socinianischen mehr formell als materiell unterscheidet. Je mehr sie sich aber den Schein gibt, nur das Faktum in seiner reinen Objektivität, in Verbindung mit dem hergebrachten Begriff der Satisfaction, zu ihrer Voraussetzung

zu haben, desto mehr stellt sie sich demselben mit der Zuversicht gegenüber, sich mit ihm vermittelst der juridischen Distinktionen und Definitionen, die sie zu Hülfe nimmt, so abfinden zu können, daß man auf der einen Seite ebenso wenig genöthigt ist, für das Harte und Undenkbare, das in der kirchlichen Theorie zu liegen scheint, einzustehen, als auf der andern in den Widerspruch ausdrücklich einzustimmen, welcher von Socin dagegen erhoben wird. Indem man sich auf diese Weise einzig nur an das Faktum halten will, scheint durchaus kein Interesse mehr vorhanden zu seyn, irgend eine von einer bestimmten Idee ausgehende Theorie zu vertheidigen, das Faktum selbst aber wird nun ganz nach der Form eines juridischen Processes behandelt, bei welchem man sich zu nichts anderem versteht, als nur zu demjenigen, wozu man durch die bestehenden juridischen Formen, ihrer strengsten Deutung zufolge, verbunden ist. Ebenso verhält es sich nun auch mit der Person Christi. Daß die Voraussetzung der gottmenschlichen Würde des Erlösers für die kirchliche Theorie ebenso nothwendig, als für die socinianische überflüßig ist, ist von selbst klar. Die Theorie des Grotius dagegen läßt sie zwar thetisch stehen, hebt sie aber faktisch dadurch auf, daß sie ihr keine bestimmte Bedeutung für das Werk der Erlösung zu geben weiß. Warum Christus wegen der eigenthümlichen Würde seiner Person, sofern er der Gottmensch war, sich vorzugsweise zur Statuirung eines Strafexempels eignete, ist nicht einzusehen [1]). Wäre er nur für diesen Zweck,

1) A. a. O. 5, 12. S. 72.: *Quod poena in Christum collata fuerit, hoc ita ad Dei et Christi voluntatem referimus, ut ea quoque voluntas caussas suas habeat, non in merito Christi (qui peccatum cum non nosset, a Deo peccatum factus est), sed in summa Christi aptitudine ad statuendum insigne exemplum, quae tum in maxima ipsius nobiscum conjunctione, tum in incomparabili per-*

welcher ebenso gut auch durch ihn, als blosen Menschen, nach der socinianischen Vorstellung, erreicht werden konnte, und überhaupt nichts an sich nothwendiges in sich schließt, Mensch geworden, so bleibt immer ein nicht auszugleichendes Mißverhältniß zwischen dem Mittel und dem Zweck. Statt der Deduktion der innern Nothwendigkeit der Sache, wie sie die kirchliche Lehre zu geben weiß, und statt der völligen Verzichtleistung auf eine Idee, deren vernunftgemäße Nothwendigkeit man nicht anerkennen kann, wie dieß Socin offen bekennt, erhält man bei Grotius durchaus eine Rechtfertigung, die alles, was billiger Weise gefordert werden kann, geleistet zu haben glaubt, wenn sie durch irgend einen scheinbaren Zweck die absolute Undenkbarkeit des vorausgesetzten Faktums beseitigt hat. Dieß ist der Unterschied der formellen juridischen, einem gegebenen Rechtfall sich äusserlich gegenüberstellenden, und des spekulativen, auf den innern Begriff der Sache, oder das absolute Wesen Gottes, zurückgehenden Standpunkts [1]).

Fünftes Kapitel.

Joh. Crell. Die Arminianer.

Das Verhältniß, in welches sich Grotius durch die zweideutige Haltung seiner Theorie zur socinianischen Lehre setzte,

---

sonae dignitate consistit. Dieß ist alles, was Grotius hierüber zu sagen weiß.

1) Sehr richtig und treffend ist die Aeusserlichkeit und Haltungslosigkeit der Grotius'schen Theorie auch in dem schon genannten Aufsatze in der evang. Kirchenzeit. 1834 nachgewiesen. „Die ganz juridische Auffassungsweise des Grotius," wird S. 539. bemerkt, „ist blos formell, d. h. es werden die im positiven Rechte entstandenen Formen und Begriffe auf die göttlichen Verhältnisse unmittelbar übergetragen, oder

war für die letztere zu nachtheilig, als daß sich die Anhänger derselben nicht zu einer nähern Beleuchtung des wahren

vielmehr diese jenen unterworfen, und darnach geregelt und festgestellt, ein Verfahren, welches die eigene Erscheinung erzeugt, daß die von Grotius thetisch dargestellte (im ersten Kapitel) und die von ihm vertheidigte Lehre der Schrift und der Kirche als zwei ganz verschiedene erscheinen, oder daß sein System in der That eine ganz andere Lehre erzeugt, als die ist, die er durch das System vertheidigen will, und zu vertheidigen glaubt." — S. 595.: „Das Einseitige und Schiefe in dieser Theorie verräth sich am ersten und deutlichsten darin, daß Grotius nicht im Stande ist, eine (auch nur moralische) Nothwendigkeit der Genugthuung Christi konsequent nachzuweisen." — „Ohne Genugthuung keine Vergebung, war der durch Anselm zuerst bestimmt ausgesprochene, aber durch alle Zeiten hindurch festgehaltene Grundsatz der orthodoxen Erlösungslehre. So lange die Gegner nur den Satz entgegenstellten, daß Vergebung auch ohne Genugthuung allerdings möglich sey, war gegen die einmal faktische, also von Gott gewollte Genugthuung als Bedingung der Vergebung nichts gewonnen. Sie mußten den Beweis führen, daß mit Genugthuung keine Vergebung möglich. Dieß versuchte nun namentlich der jedenfalls konsequente Socin. Dem Vertheidiger der kirchlichen Lehre, der sich zum direkten Gegensatz (ohne Genugthuung keine Vergebung) nicht bekennen will, bleibt nun natürlich nichts übrig, als der negative Gegenbeweis, daß ohne Genugthuung die Vergebung nicht unmöglich sey, d. h. daß sich die von Christo geschehene, von Gott veranstaltete Genugthuung mit der Vergebung, welche ohne sie geschehen konnte, wohl vertrage, oder etwas parador ausgedrückt, daß Gott troß der Genugthuung die Sünde vergeben kann. Das nun und in der That nichts weiter hat Grotius durch sein Buch bewiesen. Wenn denn nun die Genugthuung Christi hienach in keiner nothwendigen Verbindung steht mit der Sündenvergebung, so ist dieß also auch nicht Zweck der Genugthuung, und weder sie, noch die

Standes der Sache hätten aufgefordert sehen sollen. Es geschah dieß durch die bekannte Erwiederung, welche Joh. Crell

---

Erlösung überhaupt, hängt unmittelbar mit der Genugthuung zusammen: denn die Sündenvergebung als Zweck der Genugthuung angeben, und doch die innere, durch den Zweck selbst geforderte, Nothwendigkeit läugnen, ist eine, so zu sagen, logische *contradictio in adjecto*. Die Frage gestaltet sich demnach bei Grotius so: ob nicht Gott doch noch Grund hatte zur Strafe Christi, obgleich er auch ohne sie den Zweck erreichen konnte?" — „Das höchste, was Grotius dargethan, ist die Möglichkeit, die Tauglichkeit Christi zu dem Zweck, den Gott mit ihm vorhatte. Darnach aber hatte der Gegner gar nicht gefragt. Die Frage ist vielmehr, warum Gott anderes, als um des Todes Christi willen, nicht vergeben wollte? Die Antwort aber, die Grotius gibt, steht mit den Sünden weder in einer nothwendigen, noch überhaupt in einer realen Verbindung. Grotius gesteht selbst zu, daß Gott, der nach seiner Liebe schonen, d. h. die Relaxation des Gesetzes eintreten lassen wollte, auch ohne die Statuirung des Straferempels solches hätte thun können, daß er aber neben seiner Liebe auch seinen Eifer zeigen wollte. Allein wozu noch ein besonderes Exempel, da Gott solchen ja kräftig genug an den Unglaubigen und ihrer Verdammniß zeigt? Und welchen Einwürfen und Vorwürfen setzt sich Grotius hiemit aus? Ist es nicht z. B. die größte Ungerechtigkeit, ja die größte Grausamkeit von Gott, wenn er blos, um seinen Zorn kund zu thun, seinen Sohn den martervollsten Qualen preisgibt, da er auch ohne sie die Sünden vergeben konnte, ja wirklich auch (nach Grotius) ohne sie den Menschen vergibt?" So richtig diese letztern Bemerkungen sind, so muß doch zugleich, wenn man das Verhältniß der Grotius'schen Theorie zur Socin'schen, und das Verhältniß beider zur Lehre der Schrift erwägt, gebilligt werden, daß Grotius den Tod Christi aus dem Gesichtspunkt eines Strafverhältnisses betrachtet, nur hätte er den ganzen Zweck nicht blos in das Straferempel setzen sollen. Nur wenn die Nothwendigkeit des Todes Christi auf

der Schrift des Grotius entgegensetzte [1]). Es konnte ihm nicht schwer werden, das Unrecht, das Grotius durch seine einseitige Polemik den Socinianismus angethan hatte, nachzuweisen. Da jedoch die Crell'sche Schrift, ihrem Hauptinhalte nach, theils nur eine, nichts wesentlich neues darbietende, Vertheidigung des socinianischen Lehrbegriffs, theils eine gar zu specielle Erörterung der einzelnen von Grotius vorgebrachten Argumente, und der auf dieselben sich beziehenden Bibelstellen enthält, so ist es nur die Idee des Strafexempels, in Ansehung welcher die Crell'sche Kritik hier von Interesse seyn kann. Die Gründe, die Crell ihr entgegensetzt, sind denjenigen ganz analog, mit welchen Socin die Satisfactions-Idee zu widerlegen sucht. Wie Socin besonders den Widerspruch der Genugthuung und der Vergebung hervorhebt, so findet Crell denselben Widerspruch in der Idee des Strafexempels, sofern auf der einen Seite die Aufhebung, auf der andern die Bestätigung des Gesetzes behauptet wird. Wie sich denn denken lasse, daß Christus zur Strafe für unsere Sünden in der Absicht gestorben sey, damit dem Ansehen des von Gott sanktionirten Strafgesetzes durch Unterlassung der Strafe nichts

---

andere Weise motivirt ist (wie von Socin geschah), läßt sich, ohne daß auf Gott der Vorwurf der Grausamkeit fällt, mit dem Tode Christi die Idee des Strafexempels verbinden, so daß an die Stelle der wirklichen Erduldung der Strafe die symbolische Darstellung derselben gesetzt wird.

1) Responsio ad librum Hug. Grotii, quem de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem scripsit. Vom J. 1623. Bibl. Fratr. Pol. Tom. V. S. 1. f. — Sogleich nach Erscheinung der Schrift des Grotius trat H. Ravensperger, Prof. der Theol. in Gröningen, als Gegner gegen ihn auf, in der unbedeutenden Schrift: De libro H. Grotii etc. H. Ravenspergeri judicium. Gröningen 1617., wogegen G. J. Vossius seinen Freund in der Responsio ad judicium H. Ravensp. vertheidigte.

entzogen werde, wenn doch Gott eben dieses Gesetz durch Christus und seinen Tod abgeschafft, und seine Kraft und Gültigkeit für die Zukunft aufgehoben habe? Nehme man in diesem Sinne mit Grotius nicht eine völlige Aufhebung, sondern eine bloße Relaxation des göttlichen Strafgesetzes an, in welchem die ganze Strenge des mosaischen Gesetzes und der größte Gegensatz gegen die Gnade des Evangeliums sich darstelle, so mache man aus Christus einen Moses, und verwandle das Blut des neuen Bundes in das Blut des alten Bundes, in das nach Rache schreiende Blut Abels. Befreit seyn und unter dem Fluche oder der Strafe des ewigen Todes stehen, sey ein Widerspruch [1], ein ähnlicher Widerspruch

---

1) Responsio ad cap. 3. a. a. O. S. 98.: *Tollunt se mutuo, aliquem velle salvum, et eundem maledictioni, seu mortis aeternae poenae, subjicere. Immo licet in evangelio quoque comminatio mortis aeternae non credentibus aut non resipiscentibus sit proposita, nusquam tamen indicatur, eum in finem Dominum Jesum esse mortuum, ut id confirmaret, et insigniter stabiliret, sed semel tantum, idque obscurius, a Christo indicatur Luc. 23, 31., quomodo ex morte ipsius perspici possit, eos, qui in impietate persistunt, punitum iri, nec quisquam ex aliis sacris scriptoribus, cum docere vult, impios ac non resipiscentes perituros, argumentum ejus rei ex morte Christi petit. Nempe quia hoc ipsum Novi Foederis non est plane proprium, et aliquo modo, ut diximus, legale, mors autem Christi ad illa, quae Novi Foederis sunt propria, confirmanda spectat. Quod si ne in hunc quidem finem Christus revera est mortuus, licet ea res Novi Foederis aliqua ratione sit propria, quanto minus eum in finem mortuus censeri debet, ut ejus legis auctoritatem stabiliret, quae non illos demum, qui in ipsum credere ac resipiscere nolint, sed omnes quotquot aliquando peccarint, morti aeternae mancipiat, quae ab illa distincta, nullo modo est Novi Foederis propria, sed ab*

demnach, wie dem Socin zwischen Genugthuung und Vergebung stattzufinden schien. Ebenso verhält es sich mit einem andern Argument. Wie Socin sowohl an sich schon Genugthuung und Vergebung nicht zu vereinigen wußte, als auch ganz besonders Christus sich nicht als den genugthuenden Stellvertreter der Menschen denken konnte, so glaubte Crell dem Leiden Christi nicht den Charakter eines Strafleidens zuschreiben zu können, welchen es der Theorie des Grotius zufolge gehabt haben soll. So wenig Christus, wie Socin zeigte, als einzelner Mensch den ewigen Tod aller Menschen erdulden konnte, ebenso wenig kann, behauptet Crell, Christus für fremde Sünden, deren Schuld er nicht theilte, gestraft worden seyn. Es widerstreitet dieß der Natur der Strafe, und das Leiden Christi kann daher, wenn Christus nicht ungerecht gelitten haben soll, nur im uneigentlichen, nicht aber im eigentlichen Sinne eine Strafe genannt werden [1]). In-

---

eo δὶς διὰ πασῶν *dissidet?* Es ist hieraus zu sehen, wie die ganze Frage über das Verhältniß des Gesetzes und Evangeliums hier eingreift.

1) In der Responsio ad cap. IV. der Grotius'schen Schrift a. a. O. S. 99. zeigt Crell, *Christum salva justitia puniri non potuisse.* Das Hauptmoment liegt in der Unterscheidung der beiden Begriffe afflictio und poena (S. 105.): *Omnis quidem poena afflictio, at non vice versa omnis afflictio poena. — Poena ea demum afflictio est, quae vindictae rationem habet. — Unde alterum consequitur discrimen, quod poena nemini imponi possit nisi eo jure, quod ex delicto ipsius oritur. Id enim vindictae ratio postulat, alioqui injusta futura. Afflictio autem possit cuipiam imponi citra ipsius delictum, vel jure dominii absoluti, quod quis in affligendum habeat, vel eo jure, quod ex ipsius affligendi valido consensu proficiscitur. — Ex eadem poenae forma nascitur tertium discrimen, quod propria poenae causa impulsiva, proëgumena, sive interna, est ira, quo nomine irae quoque analogum vo-*

n aber Crell sich hiemit ausdrücklich einverstanden erklärt, ß der Begriff der Strafe, wenn auch nicht eigentlich, doch eigentlich auf Christus angewandt werde [1]), sieht man

---

luntatis actum complectimur, at afflictionis non omnis ea est causa, sed saepe contraria, nempe amor ac benevolentia. Indidem et quartum proficiscitur discrimen, priori aliquo modo affine, quod poenae, qua talis est, sit tantum nocere ei, quem punis, non vero ei benefacere et felicitatem ejus quaerere, at nihil prohibet, quo minus is, qui alterum affligit, primo ac per se nihil aliud, quam ejus ipsius, quem affligit, bonum ac felicitatem quaerat. Itaque fieri potest, ut quis ei, cui afflictionem imponit, praemium proponat, quo et afflictionem illam abunde compenset, quemadmodum sane tum Christo, tum martyribus infinitum afflictionis praemium a Deo fuit propositum et Christo jam persolutum, at poenae naturae id prorsus repugnat, quia id omnem vindictae rationem evertit. Ex quibus differentiis, praesertim tribus prioribus, satis etiam apparet, cur innocens puniri jure nequeat, affligi jure queat.

1) Crell beginnt a. a. O. S. 4. seine Responsio mit der Versicherung: *Vox poenarum, non incommode, quamquam improprie, ad passionem ac mortem Christi, salva sententia nostra, potest transferri. — Grotius, ut apparet, poenarum vocem accepit proprie. — Hanc nos Christum sustinuisse negamus, improprie dictam fatemur. Id enim, quod Christus perpessus est, cum vera poena tantam habet cognationem, ut ea vox et phrases, in suppliciis proprie dictis usitatae, eleganter ad passionem ipsius traduci possint. Convenientia primum est in materia poenae, quae est afflictio aut nocumentum, deinde in caussa impulsiva procataretica, hoc est peccatis, tandem in effectu et fine, qui est, ut reatus peccatorum admissorum tollatur, et a peccatis homines abstrahantur, quamquam in modo aliqua est differentia. Deest autem potissimum forma, quae est vindictae ratio. Quod*

nicht, worin denn eigentlich noch die Differenz zwischen beiden Ansichten bestehen soll. Auch bei Grotius kann ja, da er keine genugthuende Stellvertretung annimmt, und doch die Unschuld Christi nicht läugnet, nicht von einer wirklichen Strafe die Rede seyn, sondern nur von einem Strafexempel, d. h. der Darstellung des Zusammenhangs der Sünde und der Strafe an einem einzelnen Individuum, wobei es demnach nur darauf angekommen wäre, den Begriff einer solchen Darstellung, durch welchen an die Stelle der Sache selbst ein bloßes Bild oder Symbol der Sache, ein Strafsymbol, gesetzt wird, genauer zu bestimmen.

Die kirchliche und die socinianische Theorie sind auf diese Weise, so natürlich es ist, daß zwischen dem strengen Gegensatz, welchen sie bilden, auch wieder etwas Vermittelndes hineinfällt, noch immer unvermittelt, da die Grotius'sche Theorie wenigstens in der ihr von Grotius gegebenen Form eine zu zweideutige Haltung hat, als daß sie sich, der socinianischen gegenüber, als eine selbstständige behaupten könnte. Gleichwohl ist die jene beiden Theorien in einer vermittelnden Vorstellung ausgleichende bei derselben Religionspartei zu suchen, welcher auch Grotius angehört, der Arminianischen, nur

---

si tamen Grotius ad formam poenae sufficere putat relationem nocumenti ad peccatum et ad bonum commune, atque adeo poenam definit nocumentum peccati caussa cuipiam inflictum, inserviens bono communi et reatui tollendo, in forma rei, de qua agitur, adeoque in principali quaestione nobis cum ipso conveniet, nec nisi forte de voce controversia nobis ab eo hac in parte movebitur. Rem enim fatemur, vocem poenae proprie huc pertinere non concedimus. Hier ist, was man später die symbolische Ansicht vom Tode Christi genannt hat, schon ziemlich klar angedeutet.

waren es erst Curcelläus [1]) und Limborch [2]), die sie auf ihren adäquaten Ausdruck zu bringen wußten. Die vermittelnde Idee ist die auf den Tod Christi übergetragene Opfer-Idee. Ihre Bedeutung in der Lehre von der Versöhnung wurde zwar auch schon von Grotius gegen Socin geltend gemacht, aber es geschah dieß nur nebenher [3]), und es ist leicht zu sehen, daß, solange das Hauptgewicht auf das Straferempel gelegt wird, dessen Wirkung sich nur auf die Menschen bezieht, die Opfer-Idee, die eine auf Gott selbst sich beziehende objektive Wirkung voraussetzt, nicht zu ihrer wahren Bedeutung kommen kann. Eben dieß ist es aber hauptsächlich, was die arminianische Theorie bezweckt, den Tod Christi in ein objektives Verhältniß zu Gott zu setzen [4]). Daher setzt Limborch seine Theorie, nicht blos wie Grotius die seinige, der socinianischen entgegen, sondern betrachtet sie als die, sowohl der kirchlichen, als der socinianischen auf gleiche Weise entgegensetzte [5]). Die Haupteinwendung Limborchs gegen Socin

---

1) Steph. Curcellaei opera theologica, quorum pars praecipua institutio religionis christianae. Amsterdam 1675. Instit. Lib. V. Cap. XIX S. 2?4. f.

2) Phil. a Limborch Theologia christiana ad praxim pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa. Ed. V. Amsterdam 1730. Lib. III. Cap. XX. f. S. 256. f.

3) Nur in exegetischer Hinsicht 10, 21. S. 129.

4) Schon Episcopius machte den Grotius, als ihm dieser das Manuscript seiner Schrift zuschickte, auf diesen Punkt als das eigentliche κρινόμενον zwischen ihm und seinem Gegner Socin aufmerksam, indem er gegen ihn bemerkte, es handle sich hauptsächlich darum: *An Christus morte sua circa Deum aliquid effecerit?* Grotius ging jedoch darauf nicht weiter ein, Ep. Grot. 91. ad Voss.

5) *Restat*, bemerkt Limborch V, 22. S. 262. nach der Widerlegung der socinianischen und der kirchlichen Lehre, *sententia nostra, quae inter duas hasce extremas media est.*

ist, daß er Christus zu einem Priester ohne Opfer mache, und das königliche Amt Christi mit dem priesterlichen vermenge. Wenn das Opfer Christi den vorbildlichen Opfern des A. T. entsprechen soll, so müsse sich die Thätigkeit Christi unmittelbar auf Gott selbst beziehen, und deßwegen der Tod Christi als die eigentliche Ursache der Sündenvergebung und Versöhnung mit Gott angesehen werden. Wie wir uns durch unsere Sünden gegen Gott verschuldet haben, so habe Christus für uns sterben müssen, um Gott das Lösegeld für unsere Sünden zu bezahlen. Wäre Christus nur zur Bestätigung der Wahrheit seiner Lehre und insofern nur mittelbar zur Vergebung unserer Sünden gestorben, so würde auch dem Tode der Märtyrer in gewißem Sinne die Vergebung unserer Sünden zugeschrieben werden können. Gegen die kirchliche Lehre dagegen wurde vor allem geltend gemacht, daß wenn Christus für uns vollkommen genuggethan, und alle uns obliegende Gerechtigkeit an unserer Stelle erfüllt hätte, von uns selbst nichts mehr gefordert werden könnte, nicht einmal der das Verdienst Christi ergreifende Glaube. Sage man, es werde von unserer Sünde doch wenigstens Dankbarkeit und Anerkennung des Verdienstes Christi gefordert, so sey ja die Dankbarkeit auch eine Pflicht, die Christus mit der Erfüllung des ganzen Gesetzes für uns schon erfüllt habe [1]). Daß aber die Lehre von einer der göttlichen Gerech-

1) Daher machen auch die Arminianer, wie die Socinianer, der kirchlichen Lehre, insbesondere der Lehre vom thuenden Gehorsam, den Vorwurf, daß sie zur Unsittlichkeit führe. Vgl. Curcell. Inst. VII. 1, 7.: *Evertitur necessitas sanctimoniae per dogma de imputata Christi sanctitate. Nam si imputatur electis obedientia, quam Christus legi morali exhibuit, et ejus sanctitate tanquam pallio tegatur eorum impuritas coram Deo, adeo ut etiamsi nullum ex ejus mandatis servaverint, et adhuc in omnem nequitiam proni sint, Deus tamen ipsis ex mera gratia per-*

tigkeit in vollem Sinne genugthuenden Satisfaction nicht als Lehre der Schrift angesehen werden könne, wird durch folgende Gründe gezeigt: 1. Der Tod Christi wird ein Opfer genannt, aber Opfer sind keine Bezahlung der Schuld, keine vollständige Satisfaction für die Sünde, sondern nur die Bedingung, die der freien Vergebung der Sünde vorangehen muß. 2. Christus hat den ewigen Tod weder intensiv (da er unter der Last des göttlichen Zorns nicht verzweifelte) noch extensiv erduldet. 3. Wenn Christus alle Strafen für unsere Sünden vollständig abgebüßt hat, so bleibt der göttlichen Gnade nichts mehr übrig, was sie uns schenken könnte. Die Vergebung unserer Sünden ist nicht mehr, wie die Schrift lehrt, Sache der göttlichen Barmherzigkeit, sondern nur der göttlichen Gerechtigkeit, welcher vollkommen genuggethan ist. 4. Wenn Christus für uns schon Satisfaction geleistet hat, so hat Gott weder das Recht, Glauben und Gehorsam von uns zu fordern, wie er doch thut, noch auch, wenn wir ihn nicht leisten, uns der Frucht des Todes Christi zu berauben, und wegen unserer Sünden zu bestrafen, da es ungerecht wäre für dieselbe Sünde die Strafe doppelt zu vollziehen,

---

fectam Christi satisfactionem, justitiam et sanctitatem donet et imputet, non est necessarium, ut illi propria sanctitate sint ornati. Imo illi operam velle dare nihil aliud esset, quam ostendere, te perfectae Christi justitiae non satis confidere, quod pro magno habent peccato. Unde fit, ut illi sanctimoniae studium requirant tantum, ut gratitudinem erga Deum pro salute gratis destinata, non ut medium ad illam acquirendam necessarium. Quod est sane totam necessitatis rationem evertere. Nam si neque per ingratitudinem hominum unquam revocentur Dei dona, ut iidem illi docent, illi salute non excident, quibus ea est destinata, etsi gratitudinem suam per opera sanctitatis et justitiae non ostendant, sed in peccatorum coeno se adhuc assidue volutent.

zuerst an Christus, und hierauf an uns. Daß Christus in der Schrift unser Bürge genannt wird, ist nur aus der Beschaffenheit des Bundes zu erklären, in Beziehung auf welchen er Bürge ist. Es folgt hieraus nicht, daß er alle durch unsere Sünden verschuldeten Strafen auf sich genommen hat, sondern nur, daß er sich anheischig gemacht hat, durch sein Wort und seinen Geist zu bewirken, daß die Genossen des Bundes die Bundesbedingungen erfüllen. Wenn es auch nicht von allen wirklich geschieht, so fehlt es doch von Seiten Christi nicht an der Möglichkeit, diese Bedingung zu erfüllen, und nur unter der Voraussetzung dieser von Christus für die Menschen geleisteten Bürgschaft kann Gott, wenn er durch das Blut Christi versöhnt ist, einen neuen Bund mit den Sündern eingehen. Ebenso wenig setzt der Begriff eines Lösegelds voraus, daß Christus für uns alles, was wir durch unsere Sünden verdienten, geleistet hat [1]). Im Gegensatz gegen diese beiden Theorien liegt nach Limborch das Hauptmoment darin, daß Christus als wahres und eigentliches Opfer für unsere Sünden an unserer Stelle die größten Leiden erduldet, und dadurch die Strafe, die wir verdient hatten, von uns abgewandt hat. Als Strafe aber kann das Leiden Christi angesehen werden, zwar nicht sofern er dasselbe erduldete, was die Menschen hätten erdulden sollen, aber doch, sofern das nach Gottes Willen über ihn verhängte Leiden die Stelle einer Strafe vertrat, so daß sein Leiden dieselbe Wirkung hat zur Versöhnung Gottes und zur Vergebung unserer Sünden, wie wenn er dasselbe erduldet hätte, was wir hätten erdul-

1) A. a. O. III, 21. 8.: *In eo errant quam maxime, quod velint redemtionis pretium per omnia acquivalens esse debere miseriae illi, e qua redemtio fit, redemtionis pretium enim constitui solet pro libera aestimatione illius, qui captivum detinet, non autem solvi pro captivi merito. — Ita pretium, quod Christus persolvit, juxta Dei patris aestimationem persolutum est.*

den sollen [1]). Der Vorwurf der Grausamkeit kann Gott darüber nicht gemacht werden, daß er seinen Sohn als Opfer sterben ließ, da Gott, wie er überhaupt der absolute Herr von allen Menschen ist, so auch als Vater das Recht hat, den Sohn dem Tode zu übergeben, da ferner der Sohn sich freiwillig als Opfer zur Beseligung der Menschen darbot, und da, was die Hauptsache ist, Gott dem Sohn mit Rücksicht auf seinen Tod die Auferstehung und Erlösung verhieß. Die Hauptfrage jedoch ist, wie das Opfer eines einzigen Menschen zur Versöhnung der zahllosen Sünden einer so großen Menge von Menschen zureichend seyn kann? Zureichend war es, antwortet Limborch, in doppelter Hinsicht, sofern man dabei sowohl den Willen Gottes, als auch die Würde der Person in Betracht zieht. Vom Willen Gottes hing es ab, zur Erlösung der Menschheit nichts weiter als dieses Eine Opfer zu verlangen, da Gott das absolute Recht hat, zu bestimmen, was zu seiner Versöhnung geschehen soll. So gut es der Wille Gottes war, das Opfer des A. T. zur Versöhnung der Sünden des Volks für zureichend zu erklären, ebenso gut kann dieß in Beziehung auf das Blut Christi zur Versöhnung der Sünden der ganzen Menschheit geschehen. Was aber die Würde der Person betrifft, so will hier die arminianische Dogmatik keineswegs unbeachtet lassen, daß, wenn auch Christus nur als Mensch gelitten haben kann, seine mensch-

1) A. a. O. III, 22. 2.: *Ita ut hoc sensu Jesus Christus nostro loco punitus recte dicatur, quatenus summos animi angores, crucisque mortem maledictam pro nobis tulit, quae poenae vicariae pro peccatis nostris rationem habuit. Atque hoc sensu Dominus morte sua Patri pro nobis satisfecisse, nobisque justitiam meritus esse dici potest, quatenus satisfecit non rigori justitiae divinae, sed voluntati Dei justae simul ac misericordi, omniaque peregit, quae ad nostri reconciliationem a Deo requisita sunt.*

liche Natur von der göttlichen in die Einheit der Person aufgenommen worden ist [1]). Ja, schon als Mensch habe Christus eine ganz eigenthümliche Würde seiner Person gehabt. Daher könne kein Zweifel seyn, daß die Würde der Person auch dem Leiden Christi eine unendliche Bedeutung gegeben habe [2]).

So sehr die arminianische Lehre auf dieser objektiven Seite vom Socinianismus zur kirchlichen Lehre zurücklenkte, sosehr schloß sie sich dagegen auf der subjektiven Seite an denselben an. Dasselbe praktische Interesse, aus welchem der Socinianismus hervorgegangen war, beseelte auch den Arminianismus, und war die Ursache des Widerspruchs gewesen, mit welchem er sich dem alle sittliche Freiheit aufhebenden absoluten Prädestinationsdogma entgegengesetzt hatte. Wie die Socinianer konnten daher auch die Arminianer den Glauben den Werken oder dem Gehorsam nicht entgegensetzen, sondern den Gehorsam nur im Glauben begreifen, sofern der Glaube überhaupt das Princip der christlichen Frömmigkeit und Heiligung ist [3]). Daraus folgte von selbst, daß sie auch die im Glauben zuzurechnende Gerechtigkeit Christi nicht als das Objekt des Glaubens betrachten konnten. Limborch erklärt diese

---

1) Man könne daher mit Recht sagen, daß auch der ewige Sohn Gottes litt, was der Mensch Jesus Christus im Fleische für die Sünder litt.

2) III, 22, 5.: *Personae Christi dignitatem immensum passionibus ejus pondus conferre, quis est, qui in dubium vocare possit? Unius principis aut ducis captivi dignitas multis aliis captivis redimendis sufficit: quantum momenti censemus ad generis humani liberationem conferre dignitatem illam supremam Filii Dei?*

3) So definirt auch schon die Confessio Remonstr. c. 11. den Glauben: *Necesse est, ut fidei praescriptum non alio modo hic consideretur, quam quatenus proprietate sua naturali obedientiam fidei includit.*

Lehre [1]) für ganz ungereimt. Nicht nur lehre die Schrift nirgends, daß die Gerechtigkeit Christi uns zugerechnet werde, sondern es lasse sich auch gar nicht denken, daß die Gerechtigkeit des Einen dem Andern zugerechnet werde, da das ganze Wesen und Verdienst der Gerechtigkeit nur darin bestehe, daß sie aus der eigenen freien Selbstthätigkeit jedes Einzelnen hervorgeht. Ohnedieß würde ja die Lehre von einer absoluten Prädestination eine solche Aneignung durch den Glauben völlig überflüßig machen, indem die Erwählten nur das erhalten würden, was sie als Erwählte schon haben. Die Zurechnung der Gerechtigkeit besteht daher nur darin, daß uns der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet, oder unsere unvollkommene Gerechtigkeit um Christi willen als eine vollkommene angenommen wird [2]). Das Objekt dieses Glaubens ist der ganze Christus als Prophet, Priester und König, nicht blos mit seiner Versöhnung, sondern mit seinen Geboten, Verheißungen und Drohungen, und der Glaube an Christus selbst kann nur als ein Akt des freien Gehorsams, welchen wir Gott leisten, gedacht werden. Werde der Glaube als die Ergreifung der Gerechtigkeit Christi definirt, so lasse sich nicht erklären, wie diese Ergreifung nicht das Werk

1) Er beschreibt sie so VI. 4, 24.: *Fidem esse apprehensionem illius justitiae, seu ipsam illam Christi justitiam, quatenus fide apprehensa est (fide metonymice hic accepta pro objecto suo, intricate enim hic loquuntur), quae per fidem illam nostra fit, adeo ut justitia Christi vestiti ac tecti benedictionem a Deo consequamur, perinde uti Jacobus, indutus veste fratris sui primogeniti Esau, benedictionem a patre Isaac consecutus est.*

2) VI. 4, 17. 18.: *Est gratiosa aestimatio (mentis divinae), seu potius acceptatio justitiae nostrae imperfectae (quae si Deus rigide nobiscum agere vellet, in judicio Dei nequaquam consistere posset), pro perfecta, propter Jesum Christum.*

des Menschen selbst seyn soll, außer sofern sich der Mensch dabei ganz passiv verhält, und alles auf einen Akt der göttlichen Allmacht zurückgeführt wird. Werde aber der Glaube ein Werk des Menschen selbst genannt, so werde hiemit nicht gesagt, daß er einen innern objektiven Werth habe, und die formale Ursache unserer Rechtfertigung sey, da die Rechtfertigung nur ein reiner Akt des göttlichen Geistes, durch welchen uns Gott für gerecht hält, und der Glaube selbst immer ein an sich unvollkommener Akt sey. Wenn der Glaube, obgleich selbst ein Werk des Menschen, den Werken entgegengesetzt werde, so beziehe sich dieß nur auf den Gegensatz zu den Werken des Gesetzes. Diesen stehe der Glaube entgegen, sofern er nach Abschaffung aller äußern Ceremonien des Gesetzes eine geistige Gottesverehrung in sich enthalte, und keinen der Strenge des Gesetzes entsprechenden, sondern nur einen den Kräften eines jeden angemessenen Gehorsam verlange [1]). Gegen eine solche Zurechnung der Gerechtigkeit kann nicht eingewendet werden, daß es mit der Wahrheit des göttlichen Gerichts streite, eine unvollkommene Gerechtigkeit für eine vollkommene zu erklären. Dieses Argument würde nur auf die Gegner zurückfallen, und sie müßten selbst gestehen, daß Gott, wenn sein Gericht kein unwahres seyn soll, die Gerechtigkeit Christi nicht als die Gerechtigkeit des Menschen

1) VI. 4, 37.: *Nec rigidam exigit obedientiam, sed benignam ac gratiosam ac cujusque viribus attemperatam, praescribit enim resipiscentiam, promittitque remissionem peccatorum, exigit obedientiam fidei, hoc est, non rigidam et ab omnibus aequalem, prout exigebat lex, sed tantum, quantum fides, id est certa de divinis promissionibus persuasio, in unoquoque efficere potest, in qua etiam Deus multas imperfectiones et lapsus condonat, modo animo sincero praeceptorum ipsius observationi incumbamus, et continuo in eadem proficere studeamus.*

ansehen kann. Allein Gott erklärt nicht die Gerechtigkeit des Menschen für eine vollkommene, vielmehr für eine unvollkommene, er will nur die Gerechtigkeit, die er für eine unvollkommene erklärt, vermöge seiner Gnade, so annehmen, wie wenn sie vollkommen wäre. Die völlige Ausschließung der Werke aber würde sowohl mit der Lehre der Schrift, welche die Vergebung der Sünden nicht blos von dem Glauben, sondern auch von den Werken abhängig macht, streiten, als auch die Ungereimtheit zur Folge haben, daß der Mensch in seiner Gottlosigkeit gerechtfertigt werde. Sind alle Werke von der Rechtfertigung ausgeschlossen, so fällt auch der Glaube, sofern er ein Werk des Menschen ist, hinweg, und es läßt sich nicht denken, wie man, ohne in ein leeres Spiel mit zweideutigen Formeln zu verfallen, den lebendigen Glauben zur Rechtfertigung verlangen kann [1]).

Sechstes Kapitel.

Der Standpunkt des Dogma's in der zweiten Hälfte des siebzehnten und der ersten des achtzehnten Jahrhunderts. Rückblick auf die Mystiker. J. K. Dippel.

In den beiden, auf die dargestellte Weise einander gegenüberstehenden, Theorien, der kirchlichen und der arminiani-

---

1) Wie die arminianische Lehre die natürliche Vermittlung zwischen der kirchlichen und socinianischen ist, so haben auch die neuern Socinianer, oder Unitarier, in Siebenbürgen selbst zu ihr eingelenkt. In der zu Clausenburg im J. 1787 erschienenen Summa universae theologiae christianae secundum Unitarios, in usum auditorum theologiae concinnata et edita (vgl. J. G. Rosenmüller's kurze Darstellung des eigenthümlichen Lehrbegriffs der Unitarier in Siebenbürgen in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für alte und neue Kirchengesch. I. Bd. 1814. S. 83. f.) wird P. II. cap. IV.

schen, hatte das Dogma von der Versöhnung aufs neue einen bestimmten Punkt seiner Entwicklung erreicht. Jede der beiden Theorien beruhte auf einer eigenthümlichen im religiösen Bewußtseyn begründeten Idee, die eine auf der Idee der strafenden Gerechtigkeit, die andere auf der Idee der freien vergebenden Gnade. Indem aber die letztere Theorie, in der Form, welche ihr die Arminianer gegeben hatten, die Vergebung durch die Gnade doch zugleich wieder von der äußern Thatsache des Todes Christi abhängig machte, und sich dadurch der erstern Theorie näherte, hatte sie ebendamit das Schroffe und Abstoßende, das die socinianische Theorie für das christliche Bewußtseyn haben mußte, abgelegt, und so viele Einwendungen, die von Seiten der Exegese erhoben werden konnten, fielen von selbst hinweg. Je mehr auf diese Weise der Gegensatz begründet und in sich abgeschlossen, und jede der beiden Theorien zu dem gleichen Widerspruch gegen die andere berechtigt war, desto mehr konnte es sich in der weitern Entwicklung des Dogma's nur um das gegenseitige

---

De sacerdotali Christi Domini munere die Lehre de satisfactione so dargestellt: Christus hat dem Willen seines Vaters einen so vollkommenen Gehorsam geleistet, daß er ihm in allem dem, was er unserer Sünden wegen von ihm forderte, vollkommen genug gethan hat, und daß uns die Wohlthat der Vergebung der Sünden und das ewige Leben zu Theil wird. Denn obgleich die Leiden eines Einzigen nicht das Leiden Anderer werden können, wie Münzen, so können sie doch so angesehen werden, daß eine Wohlthat oder Nutzen für einen andern daraus entspringt. Auch hat Gott, welcher das Recht hat, Sünden zu vergeben, nach seiner Erbarmung, dem Gehorsam Christi, des Herrn, einen so hohen Werth beigelegt, so daß sein Tod ein hinreichendes Lösegeld *(redemtionis pretium)* für das menschliche Geschlecht ist, jedoch in dem Maaße, daß es nur den Glaubigen und Gehorsamen zu Gute kommt.

Verhältniß dieser beiden Theorien handeln. Die Frage konnte aber nicht blos seyn, welche von beiden allmählig durch Verdrängung der andern das entschiedene Uebergewicht gewinnen würde, sondern es kam vielmehr darauf an, das Wahre, das unstreitig jede hatte, zur Einheit des Begriffs zu verbinden. Auch abgesehen davon, daß auf der einen Seite das Moment der Gerechtigkeit, auf der andern das der freien Gnade lag, hatte die kirchliche Theorie die strenge Consequenz für sich, mit welcher sie den Akt der Versöhnung als einen durch seine eigene Idee bedingten Proceß sich entwickeln ließ, während jene andere sich hauptsächlich dadurch empfehlen mußte, daß sie den äußern Akt so viel möglich als einen innern auffaßte, und dem Momente der Subjektivität sein volles Recht einräumte. Auf der andern Seite hatte aber auch jede die gleiche Aufgabe, die Einseitigkeit, in welcher sie sich abzuschließen in Gefahr war, zu überwinden. Lag bei der einen Theorie die Einseitigkeit in einer zu äußerlichen Objektivität, so lag sie bei der andern in dem Uebergewicht der Subjektivität. Die objektive und die subjektive Seite mußten sich gegenseitig tiefer und innerlicher begründen und ergänzen. Zunächst aber lag das Princip der Bewegung auf der Seite der der kirchlichen Theorie gegenüberstehenden. Je höher die socinianisch-arminianische Theorie das Princip der Subjektivität stellte, desto zweifelhafter mußte immer wieder eine demselben so unmittelbar widerstreitende Vorstellung erscheinen, wie insbesondere die Idee des thuenden Gehorsams war. Sie blieb der Natur der Sache nach die schwächste, dem Angriff der Gegner am meisten ausgesetzte, Seite der kirchlichen Satisfactionstheorie, deren Freunde auf diesem Punkte sehr leicht das Interesse verlieren konnten, sie in ihrem ganzen Umfange festzuhalten. Auf der andern Seite aber konnte auch die ihr gegenüberstehende Theorie auf dem Punkte, auf welchem sie stund, nicht stehen bleiben. Sie stimmte mit der kirchlichen in der Voraussetzung überein, daß positive Strafen mit

der Sünde nothwendig verbunden gedacht werden müssen, aber sie nahm positive Strafen nur an, um sie ohne weitere Rücksicht auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit sogleich wieder aufzuheben. Es mußte daher nichts näher liegen, als den Begriff der positiven Strafen selbst, das Verhältniß der Strafe zur Sünde, und überhaupt die Voraussetzungen näher zu untersuchen, von welchen man bisher auf beiden Seiten ausgieng, ohne sie noch in nähere Erwägung zu ziehen.

Der kirchlichen Satisfactionstheorie konnte es in der Form, welche sie zuletzt durch die der Concordienformel folgenden lutherischen Dogmatiker erhalten hatte, nur darum zu thun seyn, den eingenommenen Standpunkt zu behaupten. Die großen Systematiker der lutherischen Kirche des siebzehnten Jahrhunderts machten es sich auch hier zur Hauptaufgabe, nach ihrer bekannten Methode, durch Widerlegung der Antithesen und Abwehr der Einwürfe nach allen Seiten hin das orthodoxe Dogma mit dem Bollwerk ihrer scholastischen Bestimmungen zu umgeben. Eine weitere Seite der Entwicklung aber bot sich nicht dar, da die Theorie, ohne über sich selbst hinauszugehen, die Idee der göttlichen Strafgerechtigkeit, durch die sie wesentlich bedingt war, nicht überschreiten konnte. Sie konnte daher nur die Bestimmungen, auf welchen sie beruhte, affirmiren. Dazu mußte sie sich nicht blos durch Gegner, wie die Socinianer und Arminianer waren, sondern auch durch Vertheidiger, wie H. Grotius, veranlaßt sehen. Auffallend ist jedoch, daß die Grotius'sche Satisfactionstheorie die Aufmerksamkeit der lutherischen Dogmatiker des siebzehnten Jahrhunderts nicht in höherem Grade auf sich zog, und das polemische Interesse, das auf ihre Behandlung der Dogmatik einen so überwiegenden Einfluß hatte, sie nicht zu ausdrücklicherem und entschiedenerem Widerspruch bestimmte. Erst die Theologen des achtzehnten Jahrhunderts, Buddeus und Pfaff, faßten das eigentliche Moment derselben auf, und auch diese, wie es scheint, erst nachdem sie durch einen berühmten Juristen jener

Zeit, Ulrich Huber, auf dasselbe aufmerksam gemacht worden waren. Sie sahen sich dadurch zu der ausdrücklichen Erklärung veranlaßt, daß der Begriff der Satisfaction hier im eigentlichsten Sinne von der genauesten Erfüllung alles dessen, was die göttliche Gerechtigkeit nach der vollen Strenge des Gesetzes von den Menschen zu fordern hat, zu nehmen sey, daß, wenn Gott auch nur einiges ohne eine solche Leistung oder Satisfaction erlassen haben soll, er ebenso gut auch alles auf dieselbe Weise erlassen haben könne, somit die Nothwendigkeit der Satisfaction durch den Gottmenschen überhaupt hinwegfalle [1]. Wenn aber andere zu derselben Klasse gehörenden

---

1) Vgl. Buddeus Instit. theol. dogmat. 1723. Ausg. v. J. 1741. S. 816.: *Satisfactionis vox hic ita accipitur, prout expletionem exactissimam eorum omnium, quae Deus ab hominibus peccatoribus per justitiam suam, secundum summam legis ἀκρίβειαν, postulare poterat, pro hominibus a Christo factam denotat. Strictior haecce atque propria satisfactionis notio, quam sacrae scripturae convenientem esse, deinceps demonstrabimus, eo diligentius hic notanda et custodienda, quo solemnius illis, qui hic in diversa abeunt, est, vocis hujus ambiguitate errores suos tegere, atque caliginem offundere imperitioribus. Exemplo esse potest magnus ille Grotius, qui etsi satisfactionis Christi defensionem contra Socinum susceperit, ea tamen id fecit ratione, ut hostibus veritatis, plus quam decebat, concedendo, revera nihil egisse videatur. Genuinam namque satisfactionis notionem sine necessitate deserit, Christum liberasse nos docens, aliquid pretii dando. — Reprehenditur Grotius hoc nomine non immerito, tum ab aliis, tum et a jureconsulto longe clarissimo, Ulrico Hubero, quem hac de re audiri juvabit: „Quod haec cautio (de evitanda vocis hujus ambiguitate) minus usquequaque sit observata, facilius theologis, quam Grotio juris consulto ignoverim, qui in libro tantopere laudato de satisfactione, contra Socinum scripto, hanc*

Theologen derselben Zeit den Begriff dieser Nothwendigkeit so bestimmten, sie sey keine wesentliche, mit dem Begriffe des göttlichen Wesens selbst gegebene, da man Gott auch ohne die Idee der Satisfaction sich denken könne, auch keine physische, da Gott als freier Geist, auch frei strafe, ebenso wenig eine absolute moralische, sondern nur eine hypothetische, die sogenannte necessitas consequentiae, da sie nur etwas zufälliges, die Sünde, welche Adam auch hätte unterlassen können, zu ihrer Voraussetzung habe [1]), so ist, wenn

---

satisfactionis laxiorem significationem nimis, ut videtur, cupide sectatur, nec unquam suum lectorem, juris imperitum, de periculo ambiguitatis illius admonitum, imbuit doctrina, quae, si orthodoxam exprimit sententiam, fallor ego vehementer, etsi falli [illegible]cupiam. Est enim τῷ πᾶνυ haec sententia: Christum liberasse nos aliquid pretii dando, minime quod toti debito, secundum legis rigorem, aequale, sed quo Deus pater contentus fuerit, qui reliquum remiserit, hoc est dimiserit sine expletione, quod sit ἀφιέναι i. e. missum facere." Diss. juridico theolog. de foederibus, testamentis, liberationibus, satisfactionibus etc. Franequ. 1688. Exerc. 7. §. 8. *Ejusmodi sane satisfactio, cum ab eo etiam proficisci potuerit, qui nudus homo est, non video, quid Socinianos magnopere impedire debeat, quo minus eam admittant. Porro, si Deus quaedam sine expletione seu satisfactione remittere potuit, ecquid obstabit, cur non omnia potuerit? Cadet ergo necessitas satisfactionis.* Pfaff gab ein Examen libelli Grotiani de satisfactione Christi Tüb. 1753. heraus. Ueber einige ältere, die sich gegen Grotius erklärten, wie der schon genannte Ravensperger, ist die schon mehrmals erwähnte Cotta'sche Abhandlung S. 129. zu vergleichen.

1) So Isr. G. Canz, ein Theologe, welcher sonst zu den Anhängern der Wolf'schen Philosophie gerechnet wird, in dem Compend. theol. purioris Tüb. 1752. S. 689. f. f. — *Justitiae exercitium Deo non est essentiale: semper Dei*

wir solche Bestimmungen mit den Quenstedt'schen vergleichen, leicht zu sehen, wie man von der Strenge des Satisfactionsbegriffs immer wieder ebenso viel hinwegnahm, als hinzusetzte, und überhaupt über das unstete Schwanken zwischen absoluter Nothwendigkeit und absoluter Willkür nicht hinwegkommen konnte. Dieser Mangel eines bestimmtern Begriffs zeigte sich auch darin, daß, während Theologen, wie die genannten, das Zweideutige und Ungenügende des Grotius'schen Satisfactionsbegriffs aufdeckten, andere noch immer der Meinung waren, daß er von dem orthodoxen nicht wesentlich verschieden sey. Diese Ansicht war es, die den bekannten Hallischen Theologen, Joachim Lange, im J. 1730 (zur Feier des zweiten evangelischen Jubelfestes) zu einer neuen Ausgabe der Grotius'schen Schrift bestimmte [1]. Um dieselbe Zeit begann die Leibniz-Wolf'sche Philosophie ihren Einfluß auch auf die Theologie zu äußern, und überhaupt durch die Selbstständigkeit, mit welcher sich in ihr zuerst die Philosophie der Theologie zur Seite setzte, ein neues eigenthümliches Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie einzuleiten. Sie hatte auf der einen Seite eben so sehr das Interesse, Vernunft und Offen-

---

facultas relinquitur impunita dimittendi peccata, licet necessariae puniendi rationes prostent.

1) Er versichert in der Praef. S. 22.: *Virum juris omnis longe peritissimum doctrinam de satisfactione ita tractasse, ut etiam sanior ratio, ad juris humani ac divini principia dextre relata, in ea, quod desideret, deprehendat nihil, sed quae demisse admiretur, admittatque omnia quam rectissime comparata. Id quod philosophici ingenii ac politici ordinis viris non potest non, si sapiunt, esse gratissimum. Et quemadmodum hanc ecclesiae evangelicae doctrinam in thesi satis luculenter (si pauciora, quae aliquid obscuritatis habent, loca excipias) proponit, sic Sociniani erroris nervos non minus solide incidit evertitque.*

barung, Philosophie und Theologie so viel möglich auseinander zu halten, um jeder ihr eigenthümliches und selbstständiges Gebiet zu sichern, als auf der andern Seite ihr Bestreben dahingieng, durch die Voraussetzung des Grundsatzes, daß Wahrheiten, die über die Vernunft hinausgehen, nicht gegen die Vernunft seyen, beide in ein harmonisches Verhältniß zu einander zu setzen. In der erstern Beziehung mußte sie von selbst geneigt seyn, kirchliche Dogmen, wie das Satisfactionsdogma, in ihrer vollen Bedeutung anzuerkennen. Nur wenn es über die Vernunft hinausgehende, aber zur Seligkeit des Menschen nothwendige Wahrheiten gab, hatte man einen zureichenden Grund, die Offenbarung als einen höhern Kreis von Wahrheiten über die Vernunft zu stellen. Daher setzte einer der ersten Theologen, welcher die Wolf'sche Philosophie auf die Theologie anwandte, Carpov, die Lehre von der Versöhnung dadurch in ein näheres Verhältniß zur Wolf'schen Offenbarungstheorie, daß er eine Belehrung über das Mittel der Versöhnung des Menschen mit Gott unter die Kriterien der Offenbarung rechnete [1]). Je bestimmter man sich also des Unterschieds zwischen den natürlichen und geoffenbarten Wahrheiten bewußt wurde, desto weniger konnte die Vernunft auch an solchen Lehren, wie das kirchliche Satisfactionsdogma war, Anstoß nehmen. Auf der andern Seite konnte der schon von Leibniz aufgestellte Grundsatz, daß Mysterien der Offenbarung von der Vernunft, wenn auch nicht begriffen, doch auf eine für den Glauben hinreichende Weise erklärt werden können, leicht dahin führen, daß man sich mit dem Satisfactionsdogma durch einen ähnlichen philosophischen oder logischen Formalismus, wie der juridische des Grotius war, abfinden zu können glaubte, um es der Vernunft annehmbarer und einleuchtender zu machen, wie ja auch sonst Leibniz

1) Oeconomia salutis N. T. s. theol. revelata dogm. methodo scientifica adornata. Vimar. Praelim. Cap. 1. §. 58.

mit der ihm, ebenso wie dem Grotius, eigenen diplomatischen Gewandtheit die Interessen von Vernunft und Offenbarung auszugleichen, und zwischen diesen beiden Mächten einen scheinbar auf ewige Zeiten gültigen Frieden abzuschließen suchte. Das Eine wie das Andere lag an sich in der Leibniz-Wolfschen Philosophie, ein bestimmter materieller Einfluß aber, welchen sie auf die Behandlung des Satisfactionsdogma's gehabt hätte, läßt sich, obgleich dieß öfters behauptet wird, nicht nachweisen.

Noch ist hier, ehe wir auf die bald nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts einen neuen Aufschwung nehmenden Bestrebungen, das Satisfactionsdogma der Vernunft näher zu bringen, übergehen, ein Blick auf eine Reihe von Erscheinungen zu werfen, die schon seit der Reformation eine fortgehende Opposition, wie gegen den kirchlichen Lehrbegriff überhaupt, so insbesondere auch gegen das Satisfactionsdogma bildeten, aber doch erst von dem Punkte aus, auf welchem wir hier in dem Entwicklungsgange unsers Dogma's stehen, in ihrem Zusammenhang übersehen werden können, die Mystiker der protestantisch-lutherischen Kirche. Die Richtung, die in ihnen hervortritt, ist, obgleich ohne äußern Zusammenhang dieselbe, die uns schon in Andreas Osiander begegnete. Sie besteht in dem Widerspruch gegen eine blos imputative oder äußerliche Gerechtigkeit, an deren Stelle ein inneres Princip, als das allein wahre und wesentliche gesetzt werden müsse. Hierin lag der Grund der Opposition, welche schon Schwenkfeld, wie gegen das lutherische Reformationswerk überhaupt, so insbesondere gegen die lutherische Lehre von der Rechtfertigung erhob. Sie schien ihm den Menschen in ein zu äußerliches Verhältniß zu Gott und Christus zu setzen, und durch die Meinung, am Glauben sey es genug, und Gottes Gebote zu halten unmöglich, zur Sicherheit und Trägheit zu führen. Besonders tadelte er, daß durch das Vertrauen auf die Genugthuung Christi den guten Werken und dem Gesetze Gottes

zu viel abgebrochen werde, während man dagegen aus dem Buchstaben, welcher statt des regierenden Gnadenkönigs das Regiment führe, einen todten und unbeständigen Glauben aufrichte. Die Gefässe seyen alt geblieben, und der Wein solle neu seyn, also sey ein neuer Buchstabe daraus geworden, der vom Worte des Kreuzes und wahrer Buße nicht töne. Luther habe uns zwar aus Egypten geführt, lasse uns aber in der Wüste sitzen. Wie bei den Papisten auf das Vertrauen der Werke, so führe man bei den Lutherischen auf einen falschen erdichteten Glauben und todten Buchstaben. Allein im Herzen durch den heiligen Geist geschehe die Rechtfertigung, Erneuerung und Wiedergeburt. Die äußerliche Erkenntniß der heil. Schrift ohne die innerliche Erkenntniß im Worte des Lebens, ohne den Geist Gottes, der das Herz neu macht, erleuchtet und reinigt, sey als Wahn, Schein und Gleißnerei zu achten, wodurch sich der fleischliche Mensch mit einem gedichteten Glauben bekleide. So hängen wir an einem gedichteten Wahnglauben von der Barmherzigkeit Gottes, daß uns Christus erlöst und alles ausgerichtet habe, nur daß wir an ihn fest glauben, und bleiben so im alten Wesen, wo kein Ernst, keine Tödtung des Fleisches, kein Anfang eines neuen Lebens sey. Aus dem äußerlichen Wort des Glaubens komme auch ein äußerlicher, historischer Glaube von Gott und Christo und von allen Werken und äußerlichen Geschichten in der Schrift, aber aus dem innerlichen Wort des Geistes ein inniger lebendiger Glaube, wodurch wir in Christo allein mit Gott handeln, im Herzen seine göttliche Gnade und Barmherzigkeit erkennen und annehmen. Das eine Wort sey das Leben, das andere nur ein Zeugniß des Lebens, beide unterschieden wie Fleisch und Geist [1]). Das Aeußere soll also ein

---

1) Dieß ist der Hauptinhalt unzähliger Stellen in den Schriften Schwenkfelds. Man vgl. die Sammlung seiner Schriften: „Der erste Theil der christlichen orthodoxischen Bücher

neres werden, und an die Stelle des historischen Glaubens
d Wortes der lebendig wirkende Geist oder Christus treten,

---

und Schriften des edlen u. s. w. Mannes C. Schwenkfeld."
1564. namentlich die Schrift vom Mißbrauch des Evang.
S. 356. f. „Die Lutherischen sollen sich prüfen, heißt es
z. B. S. 445., ob ihr Glaub auch der Glaub sey, der Christum ins Herz bringt, ob die Neuigkeit des inwendigen Menschen göttlicher Natur Theilhaftigkeit, ja ob Christus wesentlich im Herzen wohnend sey. — Solcher gerechtmachende Glaube kommt nicht aus der Predigt, sondern aus Gott vom Himmel, er beruhet nicht in dem, daß Christus sein Blut zur Versöhnung und Bezahlung unserer Sünden hat vergossen, denn solcher Glaube allein ist ein historischer, unkräftiger Glaube, sondern der wahre Glaube beruhet in Christo in Gott selbst, er besteht auf Wesen und hält sich an die ewige Wahrheit. — Die Erlösung sowohl als die Genugthuung Christi soll, wie alle andere seiner Gaben, im geistlichen regierenden Christo, in dem alles summiret und zu finden ist, mit Glauben gesucht und aus ihm wesentlich geholt, und ins geistliche Werk und Amt geführt werden, daß sie bei uns Nutz und Frucht schaffe, und nicht ausser uns bleibe, sonst würde sie uns nicht nütze seyn können, ja Christus selbst im glaubigen Herzen wohnend ist unsere Erlösung, unsere Genugthuung und die Versöhnung für unsere Sünden 1 Joh. 2. 1 Cor. 1: Christus ist uns worden von Gott die Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. Deßwegen soll die Erlösung auf doppelte Weise bedacht und gerichtet werden, einmal nach den Historien des Geschichts, zum andernmal soll sie geistlich bedacht und angesehen werden in dem Wesen, darin sie heut in Christo steht, und wie sie nun, nachdem sie leiblich am Kreuze verbracht, durch den Geist des Glaubens sammt allen andern Wohlthaten Christi auch an uns gelange, bei uns zum Nutz angelegt und in unserm Herzen wahr werde." (S. 435. f.) Bemerkenswerth ist dabei noch, daß Schwenkfeld die äußere geschichtliche leibliche Erlösung als einen Kampf, eine Schlacht Christi mit dem bö-

an die Stelle der imputativen Gerechtigkeit die wesentliche, Göttliches und Menschliches soll eine innere lebendige Einheit

---

sen Geist, als eine Ueberlistung des Teufels darstellt, der, „wenn er auch sich etwas bedunken ließ und den Braten von fern schmecken konnte, doch den Rath Gottes von der Kraft des Leidens Christi eigentlich nicht gewußt noch verstanden hat." (S. 463. f.) Eine der stärksten Stellen gegen die lutherische Lehre ist die auch von Arnold Kirchen- und Ketzerhist. Th. II. Bd. XVI. Cap. XX. S. 843. angeführte (Tom. I. Lib. I. Epist. XCIII.): Gut wär' es auch, daß die Lutherischen zwischen dem gerechtmachenden Glauben und einem historischen Glauben recht Unterschied hielten. Die Lutherischen haben einen historischen Christum, den sie nach dem Buchstaben erkennen, seinen Geschichten, Lehren, Mirakeln und Thaten, nicht wie er heute lebendig ist und würket. Wie sie auch einen historischen Vernunftglauben und historische Justifikation haben, die sie auf Verheißung setzen, unangesehen, wem sie zuständig sind. — Ihre Gerechtigkeit ist allein auswendig, Vergebung der Sünden, Glauben, wie man etwa Ablaß kauft, und daß uns Gott um Christi willen die Sünde nicht wolle zurechnen: d. i. ob wir schon Sünder sind und böse Buben bleiben, so werden wir doch um des Glaubens willen in Christum von Gott für gerecht gehalten und angenommen. — Gott hält keinen für gerecht, in dem gar nichts seiner wesentlichen Gerechtigkeit ist. Die Rechtfertigung ist im Gange der Gnaden zu richten, darin sie an uns soll gelangen, und wie sie uns durch den heil. Geist anheim kommen soll. Darum trachten so wenig Lutherische nach rechtschaffener Buße und Besserung des Lebens, und wird also die Heiligung des Geistes, die Erneuerung des Gemüths und die rechte Frömmigkeit in Christo, wie auch die neue Geburt, die guten Werke und Buße verdunkelt, daß ich nicht sage, gar aufgehoben. — Der regierende und gerechtmachende Christus muß überall den Nachtrab haben; da Gott rechtfertigt, handelt er nicht allein menschlicher Weise mit dem Menschen allein, daß er allein

seyn, auf ähnliche Weise, wie Schwenkfeld sich auch in der Person Christi Göttliches und Menschliches nur durch eine innere, an sich seyende Einheit verbunden denken konnte. Das nächste Glied in der von Schwenkfeld ausgehenden und in jener, durch so viele theologische Controversen bewegten und getrübten, Zeit in verborgener Stille fortlaufenden mystischen Kette ist Valentin Weigel. Auch er erklärte sich ebenso nachdrücklich gegen die imputative Gerechtigkeit, und wollte nur die wesentliche Gerechtigkeit als das Princip betrachtet wissen, durch welches die Glaubigen mit Christus wahrhaft und wesentlich vereinigt oder in Christus so verwandelt werden, daß sie Gottes Wesen an sich tragen. Das unmittelbare Einswerden des Glaubigen mit Christus, so daß selbst der Glaube seine vermittelnde Natur verliert, und mit seinem Objekt in eine unzertrennliche Einheit zusammengeht, hebt Weigel noch bestimmter hervor, als Schwenkfeld. Christus der inwendige Herzensmittler, der nicht blos Mittler in der Zeit außer uns im Fleische ist, sondern auch Mittler der Ewigkeit in uns nach dem Geist, ist, wie Weigel sich ausdrückt, der Glaube selbst, oder der Glaube ist der nicht allein mit seinem Geist, sondern auch mit seinem himmlischen Fleisch und Blut in uns wohnende Christus [1]). Wie dieß immer wieder auf

---

verzeihe und schenke ihm die Sünde, und entbinde ihn von der Schuld, sondern er machet ihn auch besser, das doch kein Mensch zu geben pflegt, noch geben kann, denn er schenket ihm den heil. Geist.

1) Christus ist der Glaube selber, sagt Weigel im ersten Theil der Postill S. 101. Das Blut und Fleisch Christi ist nicht aus Adam von der Erden, sondern vom heil. Geist, vom Himmel: Christus, Gott und Mensch, in der Herrlichkeit des Vaters sitzet und speiset alle Glaubigen mit seinem Fleisch und Blut leibhaftig. Also ist Christus nicht blos geistlich in uns, sondern auch leiblich. Postill Th. 2. S. 113. Dagegen nennt Weigel öfters die *justitia imputativa* die vom

den Osiander'schen Rechtfertigungsbegriff zurückführt, so ist Weigel auf der andern Seite, was seine gnostisch-mystischen

---

Antichrist gedichtete u. s. w. Postill Th. 1. S. 173. Th. 3. S. 26. Besonders gehört hieher die Schrift Weigel's: Christliches Gespräch dreier fürnehmsten Personen in der Welt, als Auditoris (der von Gott gelehrte Laic) Concionatoris (der geistliche Stand auf dem Stuhl Mosis und Petri) und *Mortis* (der gekreuzigte Christus), wie der Mensch von Gott gelehret, aus Gott wiedergeboren, mit Christo leibhaftig, innerlich und äußerlich vereiniget, selig und gerecht werde und nicht außerhalb ihme. Halle in Sachsen 1614. „Ihr wollet nicht zugeben," sagt der Aud. S. 16., „die wesentliche leibhaftige Einwohnung Jesu Christi im Glaubigen. Das ist der Glaube, nämlich Christi Leben in uns herrschend, sein Geist in uns, sein Fleisch und Blut in uns, wer das in ihme hat, und in Christo wandelt, der mag sich der *imputativae justitiae* trösten, sonst verführet er nur sich selbst, und würde verdammt mit seinem erdichten Glauben." „Du stürzest dich," erwiedert der Conc., „in die Ketzerei Osiandri, der auch da fürgabe, der Mensch könnte nicht anders gerecht und selig werden, denn durch die wesentliche Einwohnung Gottes, aber solches haben unsere liebe Praeceptores samt den hohen Schulen als irrig erkannt, verdammt und verworfen, und obgleich einer wollte davon etwas zugeben, so würde er nichts dadurch ausrichten, die fürnehmsten Gelehrte sind alle darwider." Aud.: „Wer Osiander sey gewesen, weiß ich nicht, habe auch seine Bücher nicht gelesen noch gesehen. Aber in den Schriften der Propheten und Apostel finde ich diesen meinen Grund genugsam bestätigt. Wer nun dieses verwirft, der verwirft auch den Geist Gottes." Den Zusammenhang dieser Lehre mit theosophischen Ideen können schon folgende Sätze in Weigel's Schrift: „Der güldene Griff, das ist, alle Ding ohne Irrthum zu erkennen." Neustadt 1616. Cap. 23. S. 63. zeigen: „Der seligmachende Glaub ist das Aug, dadurch alle Geister gesehen und geprüft werden, wer des Glaubens hat, der hat

Ideen betrifft, der unmittelbare Vorgänger J. Böhme's, dessen Lehre von der Erlösung nur aus dem ganzen Zusammenhang seiner theosophischen Gnosis begriffen werden kann, und uns daher auch nicht übersehen läßt, auf welche tiefere Wurzel zum Theil auch schon bei Schwenkfeld und Weigel diese mystische Lehre von der Erlösung und Rechtfertigung zurückgeht. Derselbe Gegensatz der Principien, in dessen Sphäre

---

Christum und alle Ding in Christo. Denn dieweil der Glaub ein Werk und ein Licht Gottes ist, so wirkt Gott alles Gute in dem gelassenen Herzen der Menschen, Gott gibt sich selbst ihnen ins Herz, durch den Glauben, daß er im Menschen wohnet, und das heißt Christus in uns wahrhaftig versetzt, den Menschen aus der Natur in die Gnade verneuert, zu guten Werken, daß der Mensch nicht sein selber sey, sondern Gottes, ein jeder Glaubiger ist ihm selber entnommen und Gott gelassen und ergeben (denn wir sollen, sagt Weigel, Oeffentl. Glaubensbekenntniß 1618. S. 8., nicht unser selbst eigen seyn, sondern deß, von dem wir geschaffen sind, *alteritas enim sibi sufficere non potest*, wir sollen Gott alles lassen in uns seyn, Gott aber, oder Christus, unser Licht und Leben, haben wir nicht *in alteritate*, nach dem alten Menschen im Unglauben, sondern *in unitate* nach dem neuen Menschen im Glauben), da erkennet sich Gott selber im Menschen, aus solcher Erkenntniß kommt das Urtheil über alle Gegenwürff (Objekte). Daher der Titel einer andern Schrift Weigels: „Erkenne dich selbst. Zeiget und weiset dahin, daß der Mensch sey ein Microcosmus, das größte Werk Gottes unter dem Himmel, er sey die kleine Welt, und trägt alles in ihm, was da funden wird im Himmel und Erden, und auch darüber." Neustadt 1618. Die hier sich von selbst aufdringende Erinnerung an Joh. Scotus Erigena, zeigt zugleich am besten die Macht und Bedeutung, mit welcher diese sogenannte Gnosis oder Theosophie durch alle Zeiten sich hindurchzieht, und in jeder Zeit wieder, durch eine eigenthümliche Uranschauung neu erzeugt, in ihrer eigenen Gestalt erscheint.

sich nach J. Böhme alles Leben in Gott, in der Natur und im Menschen bewegt, bedingt auch die Erlösung und Wiedergeburt des Menschen. In dem Centrum jeder Lebensgeburt ist auch ein Centrum der Wiedergeburt, in welchem das Herz, oder der Sohn Gottes, aufgeht und geboren wird. Schon hierin ist das Wesentliche dieser mystischen Lehre, die Auffassung des äußern Erlösungsakts, als eines innerlich sich entwickelnden Lebensprocesses, ausgesprochen. Noch klarer liegt dieß in der hauptsächlich hieher gehörenden Idee der himmlischen Jungfrau, die auf der einen Seite eine andere Form des menschgewordenen Sohns, auf der andern aber das in dem Menschen selbst wohnende und wirkende höhere Princip ist, das auch nach dem Fall das Band, das den Menschen in der Einheit mit Gott erhält, nicht völlig sich lösen läßt, sondern aufs neue knüpft. Wie Christus dadurch von der Maria geboren wurde, daß die himmlische Jungfrau in die Maria eingieng, so wird Christus auch in dem Gemüthe des Menschen geboren, wenn die himmlische Jungfrau dem Bräutigam, von welchem sie nicht lassen kann, dem zwar gefallenen, aber von Gott nicht völlig losgetrennten Menschen, sich zuwendet, um ihn von seinem finstern Wurm zu erlösen, und sich mit ihm zu paradiesischer Wonne zu vermählen. Dann schließt das erste Princip zum zweiten sich auf, der Vater wird zum Sohn, oder im Sohne versöhnt, und so im Sohne, als dem Herzen Gottes, die Finsterniß und der Zorn Gottes in Licht und Liebe verklärt. Wie schon Weigel Christus den Glauben selbst nennt, so scheint die Idee dieser himmlischen Jungfrau ihren Ursprung nur in dem Bestreben zu haben, in dieser idealen Gestalt, die als Bild und Allegorie ebenso subjektiv als objektiv, ebenso innerlich als äußerlich ist, die unzertrennliche Einheit des Glaubens mit seinem Objekt, der subjektiven Form mit ihrem objektiven Inhalt, zur Anschauung zu bringen. Was immer die Tendenz der Mystik ist, das Aeußere als ein Inneres aufzufassen, in den That-

sachen der Geschichte nur einen bildlichen Reflex der im innern geistigen Leben des Menschen sich entwickelnden Momente zu sehen, tritt bei J. Böhme klarer als bei andern Mystikern hervor: das äußere Faktum der Historie Christi hat für ihn noch weit mehr, als selbst für Weigel, nur die Bedeutung der Allegorie. Das wahrhafte Wesen, der innerste Kern aller Geschichte, ist der in dem Centrum jedes individuellen geistigen Lebens erfolgende, durch den Gegensatz der Principien bedingte geistige Lebensproceß, welcher ebenso objektiv als subjektiv ist, da er bei aller subjektiven Innerlichkeit nichts anders, als die ewige Geburt des göttlichen Wesens selbst ist. Schöpfung und Erlösung, Erneuerung und Wiedergeburt sind an sich derselbe göttliche Akt, durch welchen das göttliche Wesen sich selbst gebiert [1].

Was so eben über die allegorische Bedeutung gesagt worden ist, welche die Geschichte Christi in der Theosophie J. Böhme's erhält, leitet uns von selbst zu einem weitern Glied auf dieser mystischen Seite der Geschichte unsers Dogma's, zu den Quäkern. Was bei Schwenkfeld und Weigel nur durchblickt, bei J. Böhme zwar der ganzen Auffassung und Darstellung unverkennbar zu Grunde ligt, aber doch nie ausdrücklich ausgesprochen wird, die Idee eines von den äußern Thatsachen der Geschichte Christi unabhängigen innern Erlösungsprocesses, zu welchem sich das äußerlich Geschichtliche nur als Bild und Allegorie zu verhalten scheint, hat sich nun in den Quäkern zum klaren Bewußtseyn entwickelt, so daß Aeußeres und Inneres nicht mehr, wie bei J. Böhme unbestimmt und bewußtlos in einander fließt, sondern ebenso in seinem Unterschied auseinander gehalten, wie in seiner Einheit aufeinander bezogen wird. In diesem Sinne unterscheiden die Quäker eine doppelte Erlösung, eine äußere und

---

1) Vergl. über Böhme meine Schrift: Die christliche Gnosis S. 557. f.

eine innere [1]. Die äußere ist die von Christus als dem Erlöser, welcher die Sünden aller Menschen an seinem Leibe getragen, und den Zorn Gottes zur Vergebung der Sünden entfernt hat, in seinem Leiden und Tode faktisch vollbrachte. In der innern, welche ebenso gut als Erlösung anzusehen ist, wie die äußere, wirkt Christus in uns, damit wir die Frucht

---

1) Vgl. Roberti Barclaii Theologiae vere christianae Apologia. Ed. secunda. Londini 1729. Thesis VII. de justificatione. S. 163. f. Die Erlösung ist doppelter Art, und jede dieser beiden Arten ist, obgleich sie in ihrer Anwendung auf uns nicht getrennt werden, ihrer Natur nach vollkommen. *Prima est redemptio a Christo peracta in corpore suo crucifixo extra nos. Altera est redemptio, quam Christus in nobis operatur, quae non minus proprie et dicitur et aestimatur redemptio, quam praecedens. Prior igitur illa est, qua homo, prout in lapsu stat, in salutis capacitate ponitur, et in se transmissam habet mensuram aliquam efficaciae, virtutis spiritus vitae, et gratiae istius, quae in Christo Jesu erat, quae quasi donum Dei potens est, superare et eradicare malum illud semen, quo naturaliter, ut in lapsu stamus, fermentamur. Secunda illa est, qua possidemus et cognoscimus puram et perfectam hanc redemptionem in nobis ipsis, nos purificantem, liberantem et redimentem a potestate corruptionis et in favorem, unitatem, gratiam et familiaritatem cum Deo inducentem. — Secunda hac cognoscimus, potentiam hanc in actum reductam, qua non resistentes sed recipientes mortis ejus fructum, videlicet lumen, spiritum et gratiam Christi, in nobis revelatam, obtinemus et possidemus veram, realem et internam redemptionem a potestate et praevalentia iniquitatis, sicque evadimus vere et realiter redempti et justificati, unde ad sensibilem cum Deo unionem et amicitiam venimus.* Die zweite geht aus der ersten gleichsam als Wirkung hervor. Die erste ist die *causa procurans et efficiens* der *justificatio*, die zweite die *causa formalis* derselben.

seines Todes, das Licht, den Geist, die von ihm in uns geoffenbarte Gnade erlangen und besitzen, und so wahrhaft erlöst und gerechtfertigt, zur wirklichen Einheit und Freundschaft mit Gott gelangen. Dieß scheint zunächst von der protestantischen Lehre nicht wesentlich verschieden zu seyn: es ist ganz der Natur der Sache gemäß, das Verhältniß der Erlösung und Rechtfertigung so zu bestimmen, daß die Erlösung objektiv ist, was die Rechtfertigung subjektiv ist, oder die Erlösung erst in der Rechtfertigung aus ihrem abstrakten Ansich heraustritt, und zur wirklichen und concreten Erlösung wird. Allein es erhält dieß doch im Systeme der Quäker eine andere Bedeutung, und es kann daher nicht blos als eine zufällige Modifikation angesehen werden, daß der Begriff der Rechtfertigung auf den Begriff der Erlösung zurückgeführt wird. Wenn auch gleich ausdrücklich gesagt wird, daß die innere Erlösung die äußere zu ihrer nothwendigen Voraussetzung habe, daß wir nur durch den Gehorsam und das Leiden Christi erlöst sind, so ist doch, wenn wir hinzunehmen, was die Quäker unter ihrem innern Licht und Wort Gottes verstehen, das Verhältniß des Innern und Aeußern vielmehr das umgekehrte. Ist das innere Licht und Wort Gottes an sich jedem Menschen eingeboren, als das von Anfang an in der Menschheit wirkende geistige himmlische Princip, in welchem Gott als Vater, Sohn und Geist wohnt, als der Samen, der seiner Natur nach alle zum Guten treibt, als der geistige Leib Christi, als sein vom Himmel gekommenes Fleisch und Blut, oder mit Einem Worte als der innere Christus, der im Herzen geboren und ausgeprägt wird [1]), so erhellt hieraus zugleich, in welchem untergeordneten Verhältniß zu diesem Innern der äußere historische Christus steht. Kann

---

1) Vgl. Thesis II. de interna et immediata revelatione S. 3. f. und Thesis V. u. VI. de universali et salutifero lumine Jesu Christi S. 80. f.

seine äußere Geschichte etwas anders seyn, als ein bildlicher Reflex dessen, was an sich in der geistigen Natur des Menschen liegt, und in der Menschheit im Ganzen, wie im Leben des Einzelnen, sich fort und fort entwickelt, als eine Allegorie derselben Art, wie schon die Gnostiker der alten Zeit, von einem analogen Standpunkt aus, die Geschichte Christi nahmen? Dieser Umwandlung der Historie in eine Allegorie sind sich die Quäker selbst wohl bewußt, wenn sie alles Böse als eine Kreuzigung und Tödtung des dem Menschen eingebornen Lichtprincips, alles Gute, das sich seiner Natur gemäß im Herzen des Menschen entwickelt, als die Geburt und Auferstehung des innern Christus betrachten [1]. Daher scheuen sie sich auch nicht, geradezu zu sagen, daß so nützlich auch die Kenntniß der Geschichte Christi sey, sie doch keineswegs nothwendig sey, um der Frucht des Todes Christi theilhaftig zu werden, da die Gemeinschaft mit dem Vater und Sohn durch das innere im Herzen leuchtende Licht vermittelt werde [2]. Wo aber, um alles Zufällige auszuschließen, das Aeußere dem Innern auf solche Weise untergeordnet wird, da kann auch die Subjektivität nur durch eine höhere allgemeine Ordnung bedingt seyn. Wie nach J. Böhme die Erneuerung und Wiedergeburt des Menschen die fortgehende Geburt des göttlichen Wesens ist, so ist daher auch nach der Lehre der Quäker die Rechtfertigung des Einzelnen das Werk der im Ganzen der Menschheit wirkenden göttlichen Gnade. Ist auch keinem die Möglichkeit, selig zu werden, abgeschnitten, ist es

1) Vgl. Thesis XIII. De communicatione et participatione corporis et sanguinis Christi S. 377. f.

2) Vgl. Thesis VI. S. 82.: *Tales — participes fiunt beneficii mysterii mortis ejus (licet historiae ignari), si scilicet obtemperent semini et lumini ejus, illucenti cordibus suis, in quo lumine communio habetur cum patre et filio, ita ut ex impiis sancti fiant.*

nur Schuld des Einzelnen, wenn er der göttlichen Erleuchtung sich nicht glaubig hingibt, so ist es doch nur Gott, der in dem Menschen, an dem jedem Einzelnen bestimmten Tage der Heimsuchung, den göttlichen Samen aufkeimen läßt, und wenn einmal diese Erleuchtung begonnen hat, so hat die heilige geistige Geburt des neuen Menschen ihren steten naturgemäßen Fortgang, in welchem auch die guten Werke, als die Lebenszeichen des innerlich sich gestaltenden Christus, nicht fehlen können, die Rechtfertigung selbst aber besteht nicht in den Werken, sondern nur in der Ausprägung Christi in uns, in dem in uns gebornen und erzeugten Christus, dessen naturgemäße Frucht die guten Werke sind. Die Rechtfertigung ist daher auch nach der Lehre der Quäker kein deklaratorischer Akt, sondern eine reelle innere Erneuerung und Heiligung der Seele, eine innere Geburt, welche Gerechtigkeit und Heiligkeit in uns erzeugt, und alles Verdorbene und Verdammliche der Natur entfernt und überwindet. Das Princip der Rechtfertigung ist nicht blos der rechtfertigende Glaube, sondern der im Menschen wirkende Christus selbst, der die Erlösung nicht äußerlich, sondern innerlich vollbringt [1]).

---

1) Vgl. a. a. O. S. 168. wo der protestantischen Lehre folgende Sätze gegenübergestellt werden: 1. *Internis operationibus (gratiae et seminis) Christus intus formatur, et anima illi conformis fit, — et — Deus dicitur reconciliari, non quasi actualiter reconciliatus esset, aut quempiam justificaret, vel justificatum teneret, dum interea realiter in peccatis impius, impurus et injustus permanet.* 2. *Interno hoc partu Christi in homine homo fit justus, ideoque justificatus a Deo.* 3. *Cum bona opera necessario et naturaliter procedant a partu hoc, sicut calor ab igne, ideo absolute necessaria sunt ad justificationem, quasi causa sine qua non, licet non illud propter quod, tamen id in quo justificamur.* Den Protestanten wird darin Recht gegeben, daß unter der *justificatio*

Der Widerspruch gegen das Deklaratorische der protestantischen Rechtfertigungslehre und die laut ausgesprochene Geringschätzung alles Aeußern in dem Werke der Erlösung und Rechtfertigung weist hier noch einem Gegner seine Stelle an, welcher zwar von dem in tiefer beschaulicher Ruhe in sich gekehrten Sinn der Mystiker, von welchen bisher die Rede war, durch das Unstete und Abstoßende seines ganzen Wesens sich sehr unterscheidet, sie aber doch auch wieder in manchem berührt, und schon wegen des Aufsehens, das seine theils als Schwärmerei, theils als frecher Hohn erscheinenden Behauptungen erregten, nicht übergangen werden darf. Es ist der zu Ende des siebzehnten, und zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts unter dem Namen des christlichen Demokritus durch mehrere, besonders die Lehre von der Erlösung betreffende, Schriften bekannt gewordene Joh. Conr. Dippel [1]). Ueber-

---

nicht die guten Werke zu verstehen seyen, da sie eher die Wirkung als die Ursache seyen, zur Erklärung des letztern aber gesagt: *Intelligimus formationem Christi in nobis, Christum natum et productum in nobis, a quo bona opera naturaliter procedunt, sicut fructus ab arbore fructifera: internus ille partus in nobis, justitiam in nobis producens et sanctitatem, ille est, qui nos justificat* (S. 166. weßwegen man auch nicht sagen darf, daß es keine an sich guten Werke gebe S. 168.). Der protestantischen Lehre wird zum Vorwurf gemacht, es folge aus ihr *abominanda haec consequentia, quod bona opera et pessima peccata talium (qui justi reputantur, dum actualiter injusti sint) prorsus eadem sint in conspectu Dei, cum nec illa ad justificationem conducant, neque haec reconciliationem impediant. — Evertit haec sententia totam practicam Evangelii doctrinam, et fidem ipsam inutilem facit* (S. 169. f.).

1) Man vgl. über ihn und seine Schriften Walch Einl. in die Rel.Streitigk. der ev. luth. Kirche Th. II. S. 718. f. Th. V. S. 998. f. Seine Schriften erschienen zu Amsterdam 1709.

einstimmend im Ganzen mit den Mystikern behauptete er, daß wir durch das äußerliche Leiden und Sterben Christi mit Gott nicht ausgesöhnt worden seyen: sein Wandel, Leiden und Sterben in dem Fleisch, nebst dem allgemeinen Opfer und der Zahlung der Schuld sey nichts anderes, als ein Vorbild seines Mittleramts in dem Geist gewesen, vermittelst dessen in uns der alte Mensch durch denselben Verläugnungs- und Leidensproceß auf eine unsichtbare Weise getödtet, vernichtet und dem Zorn Gottes oder der verzehrenden Feuerkraft des Vaters zum süßen Geruch aufgeopfert werden müsse, damit, was die Gerechtigkeit erfordere, wieder in uns erfüllt werde, und der neue Mensch zum verlorenen göttlichen Bilde heranwachse. So bestehe nun das Amt des Mittlers und Erlösers darin, daß er nicht allein als ein Hohepriester das Volk durch Gebet und Opfer versöhne, sondern auch als ein Prophet der gefallenen Creatur den Weg zur Heiligung in dem Licht von oben zeige, und als ein König und Durchbrecher alle Bande des Reichs der Finsterniß zerreiße, und die Creatur Gottes völlig von der Sünde befreie. Ehe alles dieß in jedem Menschen zu Stande gebracht sey, habe der Mittler als der andere Adam das Werk der Erlösung nicht vollendet [1]). Alles dieß ist um so mehr, da Dippel auch von einem innern, unmittelbar aus dem Munde Gottes ausgeflossene, und in dem Herzen des Menschen wirkenden Worte Gottes im Gegensatz gegen das äußere Wort der Schrift, von einem innern Licht, das Christus selbst in dem Menschen sey,

---

unter dem Titel: Eröffneter Weg zum Frieden u. s. w. Später noch: Vera demonstratio evangelica 1729. Zur Widerlegung dieser Schrift verband Lange mit der von ihm neu herausgegebenen Grotius'schen Schrift einen Elenchus Antidippelianus.

1) Walch Einleitung in die Rel. Streitigk. der ev. luth. Kirche Th. II. S. 747. f.

und von einem vom Himmel gebrachten himmlischen Leibe sprach, von der Lehre der Mystiker nicht verschieden, eigenthümlich ist aber bei ihm die Zersetzung dieses mystischen Elements seiner Lehre mit socinianischen Ideen. Statt mit J. Böhme und andern Mystikern den Gegensatz von Zorn und Liebe in das göttliche Wesen selbst zu setzen, stellte er an die Spitze seines Systems den Satz, daß alle göttlichen Eigenschaften in der Liebe zusammenlaufen, und erklärte daher auch alles der Liebe Entgegengesetzte, werde es Zorn oder Gerechtigkeit genannt, für eine einen Wechsel und Widerspruch in Gott voraussetzende, des göttlichen Wesens unwürdige Vorstellung. Da Gott, als die Liebe, bleibt, wie er ist, so wird nicht Gott mit uns versöhnt, sondern nur wir werden mit Gott versöhnt [1]). Mit den Socinianern behauptet daher auch Dippel, daß die Strafe für den Zweck der Besserung nur auf das Künftige gehe, niemals aber auf das Vergangene, welches Gott als die Liebe nicht beleidigt habe, demnach auch keiner Genugthuung bedürfe. Nur darauf kommt es an, daß wir uns vom Irdischen zum Ewigen wenden. Falsch ist es daher, daß wir durch eine Gerechtigkeit, die von außen in uns hereinkommen soll, Gott angenehm werden, unsere Gerechtigkeit beruht nicht auf Einbildung, sondern auf Wahrheit, d. h. darauf, daß wir die Reizungen der Sünde überwinden, wozu Christus denen, die ihm gehorchen, seinen lebendig machenden Geist gibt. Für diesen Zweck ist der vollständige Sieg über den Teufel und dessen Samen, die Sünde, in dem Versöhnungsopfer Christi, in welchem er sein Fleisch

1) Man vgl. hierüber besonders die von Dippel kurz vor seinem Tode im J. 1733. herausgegebene, die Hauptsätze seiner Erlösungslehre enthaltende kleine Schrift: Hauptsumme der theologischen Grundlehren des Demokriti, in der Canz'schen Fortsetzung der Reinbeck'schen Betrachtungen über die augsb. Conf., wo sie abgedruckt und widerlegt ist, Th. V. S. 447. f.

kreuzigen ließ, vorgebildet. Darin weicht jedoch Dippel von Socin ab, daß er nicht blos mit Socin die Aufhebung der auf das Vergangene sich beziehenden Strafen als etwas sich von selbst verstehendes betrachtet, sondern eigentlich den Begriff der Strafe ganz aufhebt. Wie nach Socin die Aufhebung der Strafe, somit auch die Verknüpfung des Uebels, das zur Strafe dient, mit der Sünde, ganz von der freien Willkür Gottes abhängt, so gibt es nach Dippel gar keine willkürlichen oder positiven Strafen. Die Strafe ist, wie Dippel ihren Begriff bestimmt, doppelter Art: sie besteht entweder in der natürlichen Folge der Sünde, oder in Züchtigungen, durch welche der Mensch erweckt werden soll. Beide Arten von Strafe sind Wirkungen der zulassenden oder der thätigen Liebe Gottes. Die Strafen der letztern Art verhängt Gott um die Strafen der erstern Art willen: wären diese nicht, so würden auch jene nicht seyn. Die Strafe der erstern Art aber sind die natürliche und nothwendige Folge der Sünde. So wenig die Wärme vom Feuer getrennt werden kann, so wenig kann die eigentliche Strafe der Sünde, nämlich der geistige Tod, welcher nichts anders ist, als eine Beraubung der Gemeinschaft mit Gott, von der Sünde getrennt werden, da ja die Sünde selbst nichts anders ist, als die Abkehr vom höchsten Gut und die Neigung zum Irdischen [1]. Nicht Gott ist es daher, der die Hölle macht, sondern er findet sie schon als die Folge unserer Sünden. Wie aber die

---

1) Bei Canz a. a. O. S. 450. Deßwegen macht Dippel gegen die kirchliche Satisfactionslehre die Einwendung a. a. O. S. 456.: Wer das sich zueignen will, was aus einer Sache nothwendig folgt, der muß auch das Andere, woraus es folgt, sich zueignen lassen. Nun ist die Strafe eine nothwendige Folge der Sünde. Will also Christus die Strafe, als da ist, die Unruhe des Gewissens, Trennung von Gott übernehmen, so muß er auch die Sünde sich zueignen. Solches aber ist ja nicht weniger als Gotteslästerung.

von Gott verhängte eigentliche Strafe der Sünde, der Natur der Sache nach, nicht aufgehoben werden kann, so hat uns Christus auch von der zweiten Art der Strafe, der Züchtigung, nicht befreit, sondern vielmehr durch sein Beispiel uns gelehrt, wie wir dieselbe geduldig tragen sollen. Denn die Züchtigungen mit der einwohnenden Gnade sind es allein, die unsern Sinn von dem Irdischen abführen können. Darum haben sie, da den wenigsten Menschen die Liebe zum Irdischen anders als durch bittere Mittel der Tilgung des Bösen genommen werden kann, ihren Grund nur in der Liebe Gottes, und der Hauptzweck des Mittleramts bezieht sich daher, da in Gott kein Zorn ist, nicht auf die Genugthuung wegen der Sünde, sondern auf die Befreiung von der inwohnenden bösen Lust, d. h. die Heiligung und Erneuerung [1]). Sosehr Dippel auch hierin mit den Socinianern zusammenstimmt, welchen er überhaupt weit näher steht, als den Mystikern, da das Mystische bei ihm mehr im Ausdruck als in der Sache zu liegen scheint, so bleibt doch immer die wesentliche Differenz, daß in Dippels System von einer eigentlichen Aufhebung der Strafe nicht die Rede seyn kann, indem die Uebel, auf welche er den Begriff der Strafe anwendet, ihrer Natur nach nicht aufgehoben werden können. Wird der Begriff der Strafe nur eigentlich genommen (uneigentlich aber ist er genommen, wenn das Positive vom Begriff der Strafe ausgeschlossen wird), so kann es auch keine Aufhebung der Strafe geben. Während daher die Socinianer den ewigen oder geistigen Tod, als die eigentliche Strafe der Sünde, in Folge der durch Christus ertheilten Sündenvergebung absolut aufgehoben werden lassen, kann er nach Dippel immer nur in dem Grade aufgehoben werden, in welchem die zunehmende Heiligung und Erneuerung des Menschen die durch die Sünde entstandene Trennung von Gott mindert und aufhebt. Wir sehen daher schon bei Dippel die Opposition gegen die kirch-

1) A. a. O. S. 457. 459. 463.

liche Satisfactionslehre in die Frage nach dem Begriff der Strafe überhaupt und in die Tendenz übergehen, an die Stelle der positiven Strafen die natürlichen zu setzen [1]).

1) Sehr natürlich hängt bei Dippel mit der Verwerfung des eigentlichen Opferbegriffs und der Voraussetzung, auf welcher er beruht, des Begriffs der positiven Strafen, die Heftigkeit zusammen, mit welcher er sich über das Wesen der alttestamentlichen Religion aussprach. Man vgl. die von Lange a. a. O. S. 217. angeführte Stelle: „Die Versöhnopfer sind nicht eher aufgekommen, als in der lästerlichen Abgötterei, da man sich lasterhafte Götter vorgestellet, die Rache, Neid und Grausamkeit in sich hätten, und sogar nach Menschenblut begierig wären, und dadurch oder in dem an deren statt vergossenen Blut der armen Thiere ihren Grimm stilleten. Diese lasterhafte und unvernünftige Aussöhnung der Heiden, unter welchen das jüdische Volk so lange herumgeschwärmet (sic vocat, bemerkt Lange, populi migrationes ab ipso Filio Dei in columna nubis et ignis directas) ehe sie zur Ruhe gekommen, und von welchen sie diesen schönen Gottesdienst hatten eingesogen, war *medulla totius rei leviticae*, nicht aber das Versöhnopfer unsers Heilandes. — Ich muß frei heraus sagen, daß der ganze ceremonialische Gottesdienst unter den Juden nach der Intention Gottes gar nicht angeordnet gewesen, Christum und die Güter neuen Bundes zu präfiguriren, oder fürzubilden, obschon dergleichen Ceremonien von dem Apostel Paulo, um die Juden davon abzubringen, *per accommodationem* auf die Güter des N. T. als Vorbilder gedeutet werden, — vielmehr setzet er mit ausgedrückten Worten eine reelle Reinigung und Befreiung in Christo der imputiven oder zugerechneten Befreiung des alten Bundes entgegen, und spricht vom Blute Christi, daß es unsere Gewissen reinige von den todten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott. Wer diese *expressiones* unter eine imputirte Gerechtigkeit ziehen kann, der mag es thun, es wird zwar orthodox lauten, aber auf orisch die Schrift erklärt heißen.“ Auch hierin liegen Ideen, die bald nachher weiter entwickelt wurden.

Zweiter Abschnitt.

Von J. G. Töllner bis zur Kant'schen Philosophie.

Erstes Kapitel.

Töllner's Bestreitung der Lehre vom thuenden Gehorsam, und die Gegner desselben.

Nachdem nicht lange zuvor um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts der ebenso gelehrte als rechtglaubige Chr. W. F. Walch [1]), in einer für jene Zeit klassischen Abhandlung, das Dogma vom thuenden Gehorsam Christi einer den ganzen Stand desselben überblickenden, aber durchaus anerkennenden und bestätigenden Revision unterworfen hatte, machte J. G. Töllner seinen bekannten in vielfacher Hinsicht merkwürdig gewordenen Angriff [2]), welcher, so wenig auch eine solche Ausdehnung in der Absicht Töllner's zu liegen schien, und so sicher er den thuenden Gehorsam von dem leidenden tren-

1) De obedientia Christi activa commentatio. Goettingae 1755. (Eigentlich: Dissert. theol. inauguralis — quam — publice defendit Christ. Guil. Franz. Walchius. Goett. 1754.) Die Abhandlung ist großentheils exegetischen Inhalts. Die Hauptmomente des in ihr geführten dogmatischen Beweises sind: 1. die Nothwendigkeit, daß Christus thuenden Gehorsam leistete, 2. die Möglichkeit, daß er ihn leisten konnte, 3. die wirkliche Leistung desselben (vgl. S. 39.).

2) Der thätige Gehorsam Jesu Christi, untersucht von Joh. Gottlieb Töllner. Breslau 1768.

nen zu können glaubte, gleichwohl auf das ganze kirchliche Satisfactionsdogma einen sehr entscheidenden Einfluß hatte, und unter die wichtigsten Momente gehört, durch welche in der protestantisch-lutherischen Kirche selbst in Ansehung dieser Lehre ein Umschwung der Ansicht herbeigeführt wurde. Indem auf diese Weise aus dem mit so großem Kraftaufwand aufgeführten Gebäude der Satisfactionstheorie der Schlußstein, welcher es abschließen sollte, zuerst wieder herausgenommen wurde, war eben damit der Anfang gemacht, das Ganze wieder in sich selbst zerfallen zu lassen. Es war einmal in dem Bewußtseyn des Geistes von der Objektivität des Dogma's ein so gewaltiger Riß geschehen, daß der mit demselben zerfallene Geist nimmermehr ruhen konnte, bis er in seiner reinen Subjektivität sich von der zwingenden Macht aller jener Bestimmungen wieder frei gemacht hatte. Die hiemit in der protestantischen Kirche selbst im besten Bewußtseyn ihrer guten Sache beginnende, und mit immer größerer Gleichgültigkeit gegen die alte kirchliche Orthodoxie weiter gehende Bewegung macht die Töllner'sche Untersuchung zum Anfangspunkt eines neuen Zeitabschnitts.

Da die Lehre vom thuenden Gehorsam Christi nur als vorausgesetzte Lehre der Schrift ihre Stelle im protestantischen Lehrbegriff finden konnte, so mußten vor allem die biblischen Beweisstellen für diese Lehre so genau als möglich untersucht werden. Die Hauptpunkte des sehr ausführlichen exegetischen Theils der Töllner'schen Schrift sind 1) der Beweis, daß nach dem klaren Unterricht der Schrift der leidende Gehorsam Christi vertretend war, daß dagegen 2) nirgends in der Schrift eine vertretende Beschaffenheit des thätigen Gehorsams Christi gelehrt werde, vielmehr 3) die heil. Schrift das Gegentheil von der gewöhnlichen Theorie vom thätigen Gehorsam Christi lehre. Das Letztere erhellt, wie gezeigt wird, 1) aus dem völligen Mangel eines unmittelbaren Unterrichts der Schrift über die genugthuende Beschaffenheit des thätigen Ge-

horsams Christi, 2) daraus, daß die heil. Schrift deütlich das Gegentheil von demjenigen lehre, worauf sie gewöhnlich gegründet wird, sofern nach der einstimmigen Annahme Christus zu dem von ihm geleisteten Gehorsam äußerlich nicht verbunden gewesen seyn soll, 3) aus Schriftstellen, in welchen wirklich das Erlösungswerk auf den leidenden Gehorsam Christi eingeschränkt werde. Obgleich dieser exegetische Theil die wesentliche Grundlage der ganzen Untersuchung ist, so würden wir doch sehr irren, wenn wir das eigentliche Moment des erhobenen Widerspruchs ausschließlich nur hier suchen wollten, da unstreitig, zumal wenn man den damaligen Standpunkt der Exegese bedenkt, die von Seiten der Exegese gemachten Einwendungen selbst schon eine von der gewöhnlichen Theorie abweichende Ansicht von der Erlösung und Rechtfertigung überhaupt zu ihrer Voraussetzung hatten. In dieser Hinsicht schließt sich die Töllner'sche Untersuchung ganz an die schon von Piscator der Lehre vom thuenden Gehorsam entgegengestellten Gründe an. Das Hauptargument Piscators, daß Christus zu dem Gehorsam, welchen er in und mit seiner menschlichen Natur leistete, nach derselben für sich verbunden war, mit demselben also auch nicht die Menschen vertreten konnte, war, wie Töllner selbst erklärte [1]), auch das seinige, und sein Bemühen ging daher zunächst nur dahin, demselben noch mehr Evidenz zu geben. Für diesen Zweck unterscheidet Töllner die in der bisherigen Beweisführung nicht gehörig geschiedenen beiden Sätze: 1) daß der Gehorsam, welchen Christus in und mit seiner menschlichen Natur leistete, eine wahre freie Handlung seiner menschlichen Natur war, und 2) daß er nach seiner menschlichen Natur zu demselben für sich verbunden war. Was den erstern Satz betrifft, so kann, wenn zugegeben werden muß, daß der Gehorsam Christi nur als eine aus der Erkenntniß der göttlichen Zwecke hervorge-

1) S. 419. f.

gangene freie Handlung eines freien selbstthätigen Subjekts gedacht werden kann, die Frage nur seyn, welcher Natur in Christus diese freie Handlung zuzuschreiben ist. Unläugbar, antwortet Töllner, nicht der göttlichen, welche sich des vollen Gebrauchs der göttlichen Herrlichkeit nicht entäußern konnte, also nur der menschlichen. Entweder können wir uns das Freiwillige der Erniedrigung und des leidenden Gehorsams, oder da der leidende Gehorsam im Grunde, wie der ganze übrige, ein thuender Gehorsam war, des Gehorsams Christi überhaupt, gar nicht denken, oder es kann nur die sich erniedrigende Natur als eine durch die Freiheit des Willens hiezu sich bestimmende gedacht werden. Die göttliche Natur wirkte zu den Mittlersverrichtungen übernatürlich nur soweit mit, daß sie eingrief, wo die eigene natürliche Wirksamkeit der menschlichen nicht zureichte, dadurch hörte aber, was durch die menschliche Natur geschah, keineswegs auf, eine wahre freie Handlung derselben zu seyn, sowenig die Leiden Christi deßwegen keine wahre Leiden seiner menschlichen Natur waren, weil die göttliche zu derselben mitwirkte. Läßt sich aber die freie Selbstthätigkeit der menschlichen Natur in dem Gehorsam Christi nicht läugnen, so folgt hieraus von selbst der zweite der obigen Sätze, daß Christus zu dem Gehorsam, welchen er in und mit seiner menschlichen Natur leistete, nach seiner menschlichen Natnr für sich verbunden war. War Christus nach seiner menschlichen Natur ein wahrer Mensch, und verlor er auch durch die persönliche Vereinigung seiner menschlichen Natur mit der göttlichen die Persönlichkeit in der erstern nicht, so war er auch ein Geschöpf, als Geschöpf aber war er zu allen ihm möglichen guten Handlungen für sich verbunden. Gibt man nun auch zu, daß der Gehorsam Christi, wenn auch gleich Christus für sich dazu verbunden war, doch zugleich stellvertretend seyn konnte, sofern es ja nur von Gott abhing, ihn den Menschen zuzurechnen, so ist doch dieß, solange, wie die exegetische Untersuchung zeigte, keine ausdrück-

liche Erklärung Gottes hierüber vorhanden ist, eine bloße nichts beweisende Möglichkeit [1]).

Auch das zweite Hauptargument Töllners ist nur eine weitere Entwicklung desselben Arguments, das schon Piscator mit dem zuvor erwähnten verbunden hat. Die orthodoxe Theorie sucht das Unzureichende des leidenden Gehorsams theils aus dem Begriffe der von Christus den Menschen erworbenen Seligkeit, theils aus dem Begriffe der derselben entsprechenden sittlichen Beschaffenheit zu beweisen, oder wie Töllner dieses zweite Argument bezeichnet, aus dem Amte Christi, während jenes erste Argument auf die orthodoxe Lehre von der Person Christi sich stützt. Zum Begriffe der Seligkeit gehört zwar zunächst die Aufhebung der durch die Sünde verschuldeten Uebel, die Erlassung der göttlichen Strafen, oder die Vergebung der Sünden, aber es ist dieß nur das Negative, zu welchem auch das Positive der Seligkeit hinzukommen muß, die in göttlichen Belohnungen und Wohlthaten bestehende Glückseligkeit. Das Erste bewirkte Christus durch seinen leidenden Gehorsam, das Zweite aber konnte er nur durch seinen thätigen Gehorsam verdienen. Dasselbe liegt in dem Begriffe des Gehorsams. Hat Gott die Menschen durch die vertretende Genugthuung Christi zu beseligen beschlossen, so kann er dieß nur in der Ordnung eines vollkommenen Gehorsams gegen seine Gesetze beschlossen haben. Wäre aber nur der leidende Gehorsam Christi ein vertretender, so hätte er zwar die von den Menschen verschuldete Strafe erduldet, nicht aber, was nur durch den thätigen Gehorsam geschehen konnte, die von ihnen zu erfüllende Pflichten erfüllt. Einen vollkommenen Gehorsam gegen die göttlichen Gesetze fordert aber sowohl die moralische Vollkommenheit Gottes, als auch die Natur des Menschen, vermöge welcher es unmöglich ist, daß ein Mensch ohne Tugend oder Gehorsam gegen Gott

1) Töllner a. a. O. S. 418—453.

glückselig werden kann. Im Gegensatz gegen das erstere dieser beiden Argumente machte, wie früher Piscator, so auch Töllner geltend, daß das Positive und Negative hier nicht getrennt werden können, daß die Ertheilung der Seligkeit nichts anders sey, als die Entfernung der der Seligkeit entgegenstehenden Uebel. Weder die Schrift noch die Vernunft lehre, daß Christus etwas besonderes habe thun müssen, um die Vergebung der Sünden, und etwas besonderes, um eine gegenseitige Glückseligkeit zu erwerben, der ganze Gedanke sey nur eine Erfindung der Theologen, um ihrer Theorie von einem doppelten vertretenden Gehorsam Christi aufzuhelfen [1].

---

1) Es verdient hier bemerkt zu werden, wie klar und bestimmt das Moment, das bei Piscator nur in dem Satze enthalten ist, *imputare justitiam* sey soviel als *remittere peccata*, von Töllner hervorgehoben wird S. 475.: „Ein Anfänger in der Philosophie sollte doch bereits wissen, daß kein Uebel aufhören kann, ohne daß das ihm entgegenstehende Gute entsteht, nachdem jedes mögliche Ding in Ansehung einander widersprechender Bestimmungen allezeit auf die eine oder die andere Weise bestimmt seyn muß. Einem Anfänger in der Philosophie sollte doch bereits bekannt seyn, daß die Eintheilung der Uebel in bejahende und verneinende Uebel, welcher zufolge entweder etwas Gutes einem Dinge mangelt, oder das demselben entgegenstehende Böse bei ihm vorhanden ist, keine in der Natur der Sache gegründete Eintheilung ist. So lange nur etwas Gutes fehlt, so lange ist das demselben entgegenstehende Uebel bei mir vorhanden. Und sobald ich von einem gewißen Uebel befreit worden, wird das demselben entgegenstehende Gute bei mir wirklich. Und das findet in Ansehung aller Arten von Uebeln statt, es seyen solche physische oder moralische Uebel. Niemand kann von einer Krankheit geheilt werden, ohne daß die entgegenstehende Gesundheit entstünde. Wer mich von einem Irrthum befreit, der hilft mir zur Erkenntniß der demselben entgegenstehenden Wahrheit. Und wenn eine lasterhafte Gesinnung in je-

Noch entschiedener spricht sich die von einem neugewonnenen Bewußtseyn zeugende Polemik Töllner's gegen die kirchliche Satisfactionslehre bei der Widerlegung des zweiten Arguments aus, welchem folgende Momente entgegengestellt werden: Die Natur des Menschen fordere zwar zur Glückseligkeit Gehorsam, aber der fremde Gehorsam könne nichts helfen, sondern nur der von jedem Einzelnen selbst geleistete, ebendeßwegen aber fordere Gott keinen absolut vollkommenen, sondern nur einen aufrichtigen, keinen größern und vollkommeneren, als jedem, nach seinen Kräften, zu leisten möglich sey. Nur an einen solchen Gehorsam ist daher die Seligkeit des Menschen geknüpft, da aber einen solchen der Mensch selbst zu leisten im Stande ist, so wäre es höchst unnöthig, wenn er von einem Vertreter geleistet worden wäre. Der Begriff des vollkommenen Gehorsams kann überhaupt nur relativ bestimmt werden. Ein absolut vollkommener Gehorsam ist keinem vernünftigen Geschöpf möglich, weil er aufhören würde, ein endlicher Gehorsam zu seyn. Es ist daher dem Men-

manden aufhört, so entsteht die derselben entgegenstehende Tugend. Also ist es nun erwiesen, daß kein Mensch von den mit der Sünde verschuldeten Uebeln befreit seyn kann, ohne die denselben entgegenstehenden Güter und Vollkommenheiten zu erlangen." Dabei kann aber doch die Einwendung nicht übersehen werden: „Wird denn ein Missethäter blos damit, daß ihm die Strafe seiner Missethat erlassen wird, auch ein glückseliger Mensch?" Daher noch die weitere Bestimmung: „Er wird durch seine Begnadigung allein freilich nicht glücklich, wenn sein Zustand vorhin nicht glücklich war. Allein wir kommen alle darin überein, daß die Menschen, wenn sie nicht gesündigt hätten, vollkommen glückselig gewesen seyn würden. Mit der göttlichen Vergebung ihrer Sünden erlangen sie, wenn solche wahrhaftig und vollkommen ist, alle Verhältnisse wieder, welche sie gehabt haben würden, wenn sie nicht gesündigt hätten."

schen keine Tugend ohne Flecken, und kein Gehorsam ohne Beimischung von Unrecht möglich, aber zu einem andern Gehorsam, als diesem relativen ist er auch nicht verbunden, da der erste Grundsatz für alle Verbindlichkeiten und Gesetze ist, daß niemand zu mehr verbunden seyn kann, als ihm zu leisten möglich ist [1]). Hätte aber Gott einen absolut vollkommenen Gehorsam zwar nicht von den Menschen selbst gefordert, sondern zur Leistung desselben einen Vertreter aufgestellt, gleichwohl aber an demselben zugleich den Ungehorsam der Menschen bestraft, so wäre er nach der größten Strenge verfahren, und es wäre nur die kleine Wohlthat übrig geblieben, daß er solche den Menschen zuzurechnen beschloß. Die göttliche Begnadigung würde eigentlich kein wahres Geschenk Gottes mehr seyn, da in diesem Falle Gott weder den unterlassenen Gehorsam, noch die durch denselben verschuldeten Strafen ganz geschenkt hätte [2]).

---

1) Töllner a. a. O. S. 490—502.

2) A. a. O. S. 502—517. Daß dieses letztere Argument mehr beweist, als es beweisen soll, ist klar. Ist die Zurechnung eine so kleine Wohlthat, so muß dieß auch vom leidenden Gehorsam gelten. Minder erheblich ist auch das damit verbundene Argument, daß der thuende Gehorsam die Stufen der Seligkeit anfhebe. Wenn Christus durch seinen vollkommenen Gehorsam für jeden Menschen so viele und so große Tugenden ausgeübt hätte, als er auszuüben verbunden war, so könne kein Mensch noch mehrere und größere Tugenden ausüben, als bereits Christus für ihn in der Vollkommenheit ausgeübt hat, also könne er auch durch eigene Tugenden keiner größern Seligkeit würdig und theilhaftig werden (S. 517—521.). Wenn aber, wie Töllner ausdrücklich behauptet (S. 666.), die gewöhnliche Theorie vom thätigen Gehorsam Christi die Verbindlichkeit der Erlösten zum eigenen Gehorsam nicht aufhebt, so bliebe in dieser Hinsicht immer noch die Möglichkeit, einen Stufenunterschied anzunehmen, wofern überhaupt, was jedoch nicht blos den thuen-

Wie das erste Hauptargument gegen die Lehre vom thuenden Gehorsam auf die Person Christi, das zweite auf das Amt Christi sich bezieht, so betrifft das dritte den Begriff der Genugthuung selbst. Die orthodoxe Theorie will aus dem Begriffe der Genugthuung, sofern sie sowohl durch Thun als durch Leiden geleistet werden kann, schließen, daß eine vollkommene Genugthuung, sowohl eine thuende, als leidende seyn muß. Diesem Begriff der Genugthuung wird das Argument entgegengestellt, daß dem Grunde der menschlichen Verbindlichkeit schlechthin nicht durch die Leistung eines andern Genüge geschehen könne. Wenn der Grund der göttlichen Gesetze nur darin liegen kann, daß sie durch die Handlungen, die sie zur Folge haben, die Glückseligkeit des Menschen befördern, so erhellt hieraus von selbst, daß den Gesetzen keine Genüge geschieht, wenn sie nicht von den Menschen selbst erfüllt werden. Mit der Möglichkeit des thuenden Gehorsams verhält es sich daher ganz anders, als mit der Möglichkeit des leidenden. Wollte man den thuenden Gehorsam dadurch rechtfertigen, daß der Gehorsam des Stellvertreters dem Menschen wichtige moralische Bestimmungsgründe zur Beobachtung der Gesetze Gottes gibt, den Menschen zu einem ähnlichen Gehorsam erweckt und verpflichtet, so ist leicht zu sehen, daß er aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, die Eigenschaft eines stellvertretenden und genugthuenden Gehorsams verliert, und nur als Beispiel wirkt, und zwar für diesen Zweck um so besser, wenn er als ein Christus selbst obliegender Gehorsam betrachtet wird. Daß aber dem Grunde, aus welchem Gott die Sünden straft, auch ebenso wenig bei Vollziehung der Strafe an einem Stellvertreter Genüge geschehe, als dem Grunde, aus welchem er den Gehorsam fordert, wenn derselbe von einem andern geleistet wird, läßt sich nicht

---

den Gehorsam trifft, die Idee der absoluten Seligkeit einen graduellen Unterschied nicht ausschließt.

behaupten. Der Zweck der göttlichen Strafen kann nur seyn, dem Menschen Motive des sittlichen Handelns zu geben. Zur Erreichung dieses Zwecks ist aber keineswegs nothwendig, daß diejenigen selbst gestraft werden, welche die Strafen verschuldet haben, auch die Bestrafung anderer kann dieselbe moralische Wirkung haben. Man beruft sich aber ferner, um aus dem Begriffe der Genugthuung, sowohl den thuenden, als leidenden Gehorsam abzuleiten, darauf, daß auf den Menschen eine doppelte Verbindlichkeit und eine doppelte Verschuldung liege. Daß der Mensch als Mensch zum Gehorsam gegen die göttlichen Gesetze, und als Sünder zur Strafe für die Uebertretung verbunden ist, läßt sich nicht läugnen. Behauptet man aber, daß ungeachtet der Verbindlichkeit des Sünders zur Strafe für den Ungehorsam seine Verbindlichkeit zum Gehorsam nicht aufhört, so kann dieser Satz sowohl heißen, daß er beständig zum Gehorsam verbunden bleibt, als auch, daß er den nicht geleisteten Gehorsam noch nachzuleisten habe. Das Erstere ist unstreitig wahr, aber es beweist dieß nichts für die thuende Genugthuung eines Stellvertreters, da der Gehorsam, zu welchem der Mensch beständig verbunden bleibt, nur derjenige seyn kann, welcher von dem Menschen selbst geleistet werden muß, und wenn auch dieser Gehorsam immer ein unvollkommener ist, so folgt daraus nur, daß der Mensch wegen des Mangelhaften seines Gehorsams immer der Sündenvergebung durch den leidenden Gehorsam Christi bedarf [1]. Was aber das Zweite betrifft, die Nachleistung des nicht ge-

1) Daß die gewöhnliche Theorie vom thätigen Gehorsam Christi die Verbindlichkeit der Erlösten zum eigenen Gehorsam aufhebe, wendet Töllner nicht ein, sondern erklärt vielmehr ausdrücklich, daß er an diesem Vorwurf keinen Theil nehme (S. 666.), daß aber die moralische Verpflichtung des Menschen stärker sey, wenn der thuende Gehorsam nicht stellvertretend war, wird gleichwohl behauptet (S. 102. 106.).

leisteten Gehorsams, so könnte ein solcher allerdings nur durch einen Stellvertreter, somit den thuenden Gehorsam desselben, geleistet werden, aber aus der Unmöglichkeit auf der Seite des Menschen diesen Gehorsam zu leisten, ist vielmehr nur die Folgerung zu ziehen, daß der Mensch zu demselben nicht verbunden ist, da Gott unmöglich etwas unmögliches wollen kann, unmöglich aber ist es, daß der Mensch den Gehorsam, welchen er nicht geleistet hat, nachleisten soll. Endlich läßt sich auch noch beweisen, daß, wenn Christus eine thuende Genugthuung für die Menschen geleistet hat, eine leidende unnöthig, und insofern auch unmöglich war, und ebenso umgekehrt, daß, wenn er durch sein Leiden für sie genuggethan, nicht zugleich durch sein Thun genuggethan haben kann. Hat Christus durch seinen thuenden Gehorsam die ganze wegen des Ungehorsams auf den Menschen liegende Schuld getilgt, so hat er auch alle verschuldete Strafe abgethan, da die Strafe nur Folge der Sünde ist, wo daher keine Schuld ist, auch keine Strafe seyn kann. Hat dagegen Christus, wie in jedem Falle angenommen werden muß, da die Schrift nur einen leidenden, nicht aber einen thuenden stellvertretenden Gehorsam kennt, durch sein Leiden genuggethan, so hat er dadurch den Menschen Vergebung der Sünden erworben, wo aber Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit, und eine Genugthuung durch den thuenden Gehorsam wäre daher ebenso unnöthig, als unvereinbar mit der göttlichen Weisheit [1]).

1) Vgl. a. a. O. S. 558—598. S. 594. bedient sich Töllner auch folgenden Arguments: „Entweder mußte Gott den Menschen Schuld und Strafe ohne einen Vertreter erlassen, oder von demselben doch nur eines und das andere annehmen. Entweder hat der Vertreter alles gethan, was wir thun sollten, somit auch unsere ganze Schuld bei Gott abgetragen, und so übte Gott nicht die geringste Gnade aus, wenn er

Um die Stelle, welche die hiemit in ihren wesentlichen Momenten dargestellte Töllner'sche Untersuchung in der Ge-

---

gleichwohl die Strafe vollzog. Oder Gott hat den Vertreter leiden lassen, was wir leiden sollten, und so übte er gar keine Gnade aus, wenn er gleichwohl den vollen Abtrag der ihm schuldig gebliebenen Pflicht forderte." Der Begriff der stellvertretenden Genugthuung ist hier ganz unrichtig aufgefaßt. Nicht darin beweist Gott im Werke der Genugthuung seine Gnade, daß er nicht den thuenden und leidenden Gehorsam zugleich verlangt, sondern nur entweder den einen oder den andern, sondern, wie es sich auch mit diesem doppelten Gehorsam Christi verhalten mag, die von Christus geleistete Genugthuung den Menschen zurechnet. Würde der Begriff der Gnade nicht anders festgehalten werden, als durch die Annahme, daß Gott die Stellvertretung nur entweder auf die Schuld oder die Strafe sich beziehen läßt, nicht aber auf beides zugleich, so würde ja doch wieder dabei vorausgesetzt, was Töllner als eine in der Natur der Sache liegende Unmöglichkeit läugnet, daß mit der Schuld nicht zugleich Strafe und ebenso mit der Strafe nicht zugleich die Schuld aufgehoben ist, somit auch sowohl der thuende als der leidende Gehorsam nothwendig ist. Ebenso verfehlt ist, worüber man sich gleichfalls bei dem sonst streng logischen Gang der Töllner'schen Untersuchung wundern muß, folgende Argumentation gegen die gewöhnliche Theorie (S. 594.): „Nach derselben rechnet uns Gott in der Handlung unserer Rechtfertigung den doppelten Gehorsam Christi zu. Also aber erwächst ein wirklicher Widerspruch. Indem er uns den thätigen Gehorsam desselben zurechnet, erklärt er uns für vollkommene Gerechte, für Menschen, auf welchen keine Schuld haftet. Und indem er uns den leidenden Gehorsam zurechnet, erklärt er uns für Sünder, indem wir damit für Menschen erklärt werden, die Strafen verschuldet haben. Also erklärt er uns zugleich, und in Einer Handlung, für unschuldig und für schuldig, für Gerechte und für Sünder." Das Letztere liegt ganz in der Natur der

schichte unsers Dogma's einnimmt, richtig zu würdigen, muß man die Aufgabe, die sie sich setzte, von dem Resultat auf, welches sie führte, wohl unterscheiden. Die Aufgabe war, das coordinirte Verhältniß, in welches die kirchliche Lehre den thuenden Gehorsam zum leidenden in Ansehung der stellvertretenden Genugthuung setzte, als ein unhaltbares nachzuweisen, und den erstern dem letztern so unterzuordnen, daß die dem thuenden Gehorsam abgesprochene Bedeutung der stellvertretenden Genugthuung nur dem leidenden zugeschrieben werden sollte, diesem aber um so entschiedener vindicirt werden mußte, je weniger die Voraussetzung in Zweifel gezogen wurde, daß ohne Stellvertretung und Genugthuung auch keine Erlösung und Versöhnung möglich sey. Töllner selbst bestimmte daher die eigentliche Streitfrage so: ob der thätige Gehorsam Christi völlig dasselbe Verhältniß gegen die von ihm zu leistende vertretende Genugthuung gehabt habe, welche der leidende gegen dieselbe hatte, oder, ob die Tugenden, welche Christus in seiner Erniedrigung ausübte, völlig ebenso erlösend und versöhnend waren, als die Leiden, welche er in derselben erduldete, ob demnach die Genugthuung als eine aus dem thätigen und leidenden Gehorsam zusammengesetzte Handlung gedacht werden müsse? Durch die Verneinung die-

Sache, da es wesentlich zum Begriffe der Zurechnung gehört, daß der Mensch als ungerecht und zugleich als gerecht betrachtet wird. Aber ebendeßwegen kann nicht mit Recht behauptet werden, daß der Mensch durch die Zurechnung des leidenden Gehorsams nur für einen Sünder erklärt werde. Daß er Sünder ist, ist zwar die Voraussetzung, welchen Zweck hätte aber die Genugthuung durch den leidenden Gehorsam, wenn durch sie nicht bewirkt würde, daß vermittelst der Stellvertretung der Mensch von der von ihm verschuldeten Strafe befreit, und im Akte der Rechtfertigung von ihr freigesprochen wird? Es hat dieß jedoch, wovon nachher noch die Rede seyn wird, einen tiefern Grund.

ser Frage sollte keineswegs jeder Zusammenhang der Genugthuung mit dem thätigen Gehorsam geläugnet, sondern vielmehr gleichwohl anerkannt werden, daß Christus durch seinen ganzen, somit auch den thätigen Gehorsam genuggethan habe, sofern die Stufe des Gehorsams, auf welcher er litt, den ganzen übrigen Gehorsam voraussetzte, und seine Leiden nur durch seinen ganzen Gehorsam verdienstliche und wahrhaft genugthuende Leiden wurden: es sollte daher der thätige Gehorsam zwar nicht als ein Theil der Genugthuung, aber doch als eine Mitursache derselben angesehen, und in diesem Sinne sogar zugegeben werden, daß Christus das Gesetz für uns erfüllt habe, und seine (mit seinem ganzen Gehorsam identische) Gerechtigkeit uns zugerechnet werde, weil ohne uns und ohne eine Beziehung auf uns, weder Christus noch die von ihm geschehene Erfüllung des Gesetzes gewesen wäre [1]). Der Zweck ging demnach eigentlich nur dahin, die Lehre vom stellvertretenden Gehorsam auf den Punkt zurückzuführen, auf welchem dieselbe sich befand, ehe man zwischen einem thuenden und leidenden Gehorsam zu unterscheiden pflegte. Allein die innere Consequenz des Dogma's machte sich hier auf eine bemerkenswerthe Weise geltend. Wie die auf dem Begriffe der Gerechtigkeit beruhende Lehre von der Satisfaction erst in der Idee des thuenden Gehorsams zu ihrer sich in sich selbst abschließenden Vollendung kam, und in derselben nur vollends zum Bewußtseyn kam und ausgesprochen wurde, was von Anfang an im Entwicklungsprincip dieses Dogma's lag, so konnte nun der stellvertretende thuende Gehorsam mit dem in der Töllner'schen Untersuchung sich aussprechenden so entschiedenen Bewußtseyn der völligen Unhaltbarkeit dieser Lehre von dem ganzen übrigen Gehorsam nicht mehr losgetrennt werden, ohne daß die den thuenden Gehorsam betreffende Frage zur Lebensfrage für das ganze kirchliche Satisfactionsdog-

1) Töllner a. a. O. S. 55. f. 58. f.

ma wurde. Die mit der Töllner'schen Bestreitung beginnende rückgängige Bewegung konnte ihr natürliches Ziel nur auf einem dem kirchlichen Dogma entgegengesetzten Standpunkt finden, dieser Standpunkt war jedoch kein anderer, als derselbe, auf welchen sich die Socinianer und Arminianer längst gestellt hatten, nur mit dem Unterschied, daß der bisher außerhalb der protestantischen Kirche sich bewegende Widerspruch gegen das Satisfactionsdogma jetzt innerhalb derselben seinen weitern Verlauf nehmen sollte. Dieß ist das eigentliche Moment der Töllner'schen Untersuchung, in welcher sich überall die Ueberzeugung aufdringt, daß ein auf solche Weise durchgeführter Widerspruch gegen den thuenden Gehorsam nur von einer Ansicht ausgehen kann, welche die wesentliche Grundlage des kirchlichen Satisfactionsdogma's schon verlassen hatte. Am unmittelbarsten tritt dieß in dem Abschnitt hervor, in welchem Töllner aus dem Grunde und Endzweck der Genugthuung gegen den thuenden Gehorsam argumentirt. Denn, wenn hier gegen die gewöhnliche Theorie, nach welcher der Grund und Endzweck der Genugthuung dahin gehen soll, daß der vollkommensten Gerechtigkeit Gottes Genüge geschehe, nicht blos die schon früher erwähnten Gründe, daß in diesem Falle keine wahre und wirkliche Begnadigung stattfinde, und Gott die Begnadigung der Menschen nicht an eine schlechthin unmögliche Bedingung habe knüpfen können, geltend gemacht werden, sondern auch die Einwendung, daß bei einer solchen Vorstellung der Sache Gott geradezu alles Recht und Vermögen zu begnadigen abgesprochen, Gott unter seine Gesetze gestellt werde, wenn er den Ungehorsam gegen sie nicht vergeben könne, ohne denselben auf die eine oder andere Weise vollkommen vergütet und abgethan zu sehen, so ist klar, in welchem Widerspruch dieß mit den Erklärungen der ältern protestantischen Theologen steht. Ausdrücklich wird daher die göttliche Gerechtigkeit von Töllner, nach Leibniz, als die weise, oder mit Weisheit verwaltete, d. h. ihre Wohlthaten mit Rück-

sicht auf die Würdigkeit und Empfänglichkeit ertheilende Güte definirt. Wie der Grund der Genugthuung, dieser Ansicht zufolge, die götliche Liebe war, was auch allein der Lehre der Schrift gemäß seyn soll, so kann der Zweck derselben nur in die Heiligung des Menschen gesetzt werden. Die Absicht, die Menschen zu begnadigen, soll zwar von dem Zwecke der Genugthuung nicht ausgeschlossen, aber nur als ein entfernterer Endzweck angesehen werden, zu dessen Erreichung Gott die Heiligung der Menschen durch die Genugthuung beschlossen habe. Zur Begnadigung an sich würde Gott nie eine Genugthuung gefordert oder veranstaltet haben, da er aber die Begnadigung nicht anders als in Verbindung mit der Heiligung der Menschen habe beschließen können, habe er die Genugthuung als ein weises Mittel zur Heiligung der Menschen beschlossen, nicht also um den Ungehorsam der Menschen zu vergeben, sondern vielmehr den Gehorsam in ihnen zu begründen, so daß nicht die Heiligung durch die Begnadigung, sondern die Begnadigung durch die Heiligung bedingt ist. Die Genugthuung kann theils nach ihrer unläugbaren Bestimmung zur Erlösung und Beseligung der Menschen, theils nach der Natur und Absicht eines Begnadigungsmittels nur als Mittel der Heiligung betrachtet werden. Soll die Erlösung überhaupt vom Uebel der Sünde befreien, d. h. sowohl von der Sünde selbst, als der Strafe der Sünde, so kann die Befreiung von der Sünde selbst nur durch die Heiligung geschehen. Ebenso kann sie die Beseligung der Menschen nicht bewirken, ohne daß sie die sittliche Besserung der Menschen bewirkt, da niemand ohne Tugend glücklich werden kann. Was aber die Genugthuung als Mittel der Begnadigung betrifft, so wäre sie kein vollkommenes Mittel hiezu, wenn sie nicht von allen Strafen der Sünde, somit auch den natürlichen, befreite, von welchen man nur durch Befreiung von der Sünde selbst frei werden kann. Ueberhaupt ist es nach den moralischen Vollkommenheiten Gottes unmöglich, die Men-

schen anders, als im engsten Zusammenhang mit der Heiligung zu begnadigen, da sich gar nicht denken läßt, was ein Begnadigungsmittel seyn soll, wenn es nicht ein Mittel ist, die Menschen der Begnadigung empfänglich zu machen, was nur durch Besserung geschehen kann. Als Begnadigungsmittel kann die Genugthuung nur ein Mittel seyn, die Sünden ohne Vollziehung der Strafen an den Menschen zu hindern, da sie das geeignete Mittel ist, in dem Menschen, sowohl Vertrauen zu Gott zu wecken, oder das Hinderniß des Vertrauens, die Besorgniß der durch die Sünden verschuldeten göttlichen Strafen, zu entfernen, als auch ihn, durch den Gedanken, daß Gott seinen Unwillen durch Bestrafung der Sünde am Stellvertreter geoffenbart habe, mit Furcht vor der Sünde zu erfüllen [1]).

Es bedarf keiner weitern Nachweisung, daß eine in solchen Sätzen bestehende Theorie von der Lehre der Socinianer und Arminianer nicht wesentlich verschieden ist. Mit beiden stimmt sie in dem Hauptgrundsatze überein, daß die Besserung als die wesentliche Bedingung der Sündenvergebung, dieselbe auch faktisch schon in sich schließt [2]), und wenn sie

1) Töllner a. a. O. S. 607—670. Ueber das Motiv der Furcht ist auch S. 576. zu vergl.: „Nehmen wir an, daß der Endzweck, für welchen Gott straft, sey sein höchstes Mißfallen an der Sünde zu offenbaren, so hat er doch mit Offenbarung dieses Mißfallens keine andere Absicht, als daß die vernünftigen Geschöpfe durch dasselbe bewegt werden, das Sündigen zu unterlassen." Das Grotius'sche Strafexempel! In den Vermischten Aufsätzen Bd. 2. St. 2. führte Töllner gleichfalls den Satz aus, die Zwecke Gottes bei dem Werke der Erlösung seyen keine andere gewesen, als neue und besonders starke Bewegungsgründe zur Tugend zu stiften, oder die Menschen mit Furcht, Liebe und Vertrauen zu sich zu erfüllen.

2) Vgl. S. 670.: Sobald ein sündiges Geschöpf gebessert oder

auch von der socinianischen sich noch unterscheiden wollte, so würde sie doch nur um so gewißer mit der arminianischen zusammenfallen [1]). So wenig handelt es sich demnach nur um

---

ein aufrichtiger Gehorsam gegen Gott in ihm aufgerichtet wird, sobald vergibt ihm Gott ohnfehlbar seinen bisherigen Ungehorsam. Dafür reden, man sage, was man wolle, alle moralische Vollkommenheiten Gottes.

1) S. 685. macht Töllner dem Socinus den Irrthum zum Vorwurf, die Genugthuung Christi zu verwerfen. Den Begriff der Genugthuung will allerdings Töllner in seiner Schrift über den thätigen Gehorsam noch festhalten, wie schwach begründet aber dieser Begriff in seiner Theorie ist, zeigt am besten der spätere kleine Aufsatz: Alle Erklärungsarten vom versöhnenden Tode Christi laufen auf Eins zusammen (in den theolog. Untersuchungen Bd. 2. St. 1. Riga 1774. S. 316—335.) in welchem Töllner den Akt der Genugthuung und Stellvertretung ächt socinianisch mit einem Akt der Versicherung und Bestätigung vertauscht. Nach der Theorie Socins beruhe unser Glaube auf den durch Christum überbrachten göttlichen Verheißungen, und sein Tod verhalte sich blos als eine Bestätigung derselben. Aber so stehe die Sache bei allen übrigen Erklärungsarten des Versöhnenden im Tode Christi. „War der Tod Christi ein genugthuender und vertretender Tod, so war er solches nicht nur blos durch eine göttliche Verordnung dazu, und er konnte nicht ohne eine unmittelbare göttliche Erklärung darüber erkannt werden, sondern es hing noch immer von einem freien Rathschlusse Gottes ab, ob er ihn dafür annehmen, und den Menschen zurechnen wollte. Also aber kommt doch abermals alles auf die göttlichen Verheißungen an, und der Tod Christi versichert uns nur die verheißene Wohlthat, sofern er ein von Gott erfundenes weises Mittel desselben ist, und sofern er das ernstliche Verlangen Gottes, die Sünden zu vergeben, erweiset. Und nun zum Schlusse! Bei allen Erklärungsarten von dem Versöhnenden im Tode Christi besteht der eigentliche Grund unsers Glaubens in den göttlichen Verhei-

die Frage über den thuenden Gehorsam Christi, sondern vielmehr um das kirchliche Satisfactionsdogma im Ganzen, welches, nachdem einmal der Unterschied des thuenden und leidenden Gehorsams von dem dogmatischen Bewußtseyn fixirt worden ist, mit dem thuenden Gehorsam steht und fällt. Nur aus einem dem kirchlichen Dogma entfremdeten Standpunkt lassen sich Argumente begreifen, wie die von Töllner wiederholt vorgebrachten, daß die Begnadigung aufhöre, eine wahre und wirkliche zu seyn, oder eine bloße Gerechterklärung werde, wenn Christus den ganzen uns obliegenden Gehorsam für uns geleistet habe, und daß Gott nach seiner höchsten Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit die Begnadigung der Menschen nicht an die schlechthin unmögliche Bedingung habe knüpfen können, daß allen Forderungen der höchsten Gerechtigkeit Genüge geschehe, und nicht nur der Ungehorsam bestraft, sondern auch der ganze nicht geleistete Gehorsam geleistet werden müsse. Allein diese Unmöglichkeit findet nur auf dem subjektiv menschlichen Standpunkt statt, die kirchliche Theorie stellt sich aber ebendeßwegen, weil das für den Menschen subjektiv Unmögliche nicht auch absolut unmöglich ist, auf den absoluten göttlichen. Warum stellt sich nun nicht auch Töllner auf diesen Standpunkt, auf welchem die wichtigsten seiner Einwendungen von selbst hinwegfallen? Ist die Erfüllung

ßungen, aber der Tod Christi hat und behält auch sein gutes wirkliches Verhältniß zu der verheißenen Wohlthat, und ein und dasselbe Verhältniß, uns solche zu versichern. Nur über die Art und Weise, wie er uns dieselbe versichert, entsteht eine Verschiedenheit der Meinungen. Die Verheißungen selbst leiden dabei nicht die geringste Veränderung, und der Glaube des Christen so wenig, als seine Verpflichtung durch den wohlthätigen Tod Christi. Dieser ist und bleibt versöhnend, sofern er uns unsere Versöhnung versichert, es habe mit der Art und Weise, wie er sie uns versichert, welche Bewandtniß es wolle.

des Gesetzes, vom Standpunkt Gottes aus betrachtet, eine absolut nothwendige, wie schwach ist die Einwendung, daß den Menschen für sich, das göttliche Gesetz zu erfüllen, unmöglich sey, und wenn ohne Erfüllung des Gesetzes auch keine Seligkeit möglich ist, wie nothwendig ergiebt sich hieraus, daß der Mensch nur durch einen stellvertretenden Gesetzes-Gehorsam selig werden kann? Wozu also Einwendungen, welche auf dem Standpunkt der kirchlichen Theorie gar nicht erhoben werden können? Offenbar setzen sie demnach einen von diesem Standpunkt wesentlich verschiedenen, den gerade entgegengesetzten, voraus. Dieser nun innerhalb der protestantisch-lutherischen Kirche selbst erfolgende Umschwung der Ansicht spricht sich in dem Töllner'schen Werke, mit je größerem Ernste es seine streng wissenschaftlich gehaltene Untersuchung durchführt, und je weniger dem Verfasser selbst schon die ganze Bedeutung seines Widerspruchs zum Bewußtseyn gekommen zu seyn scheint, indem er ja nur einen ebenso überflüßigen, als bedenklichen Auswuchs des kirchlichen Dogma's abzuschneiden, den Stamm desselben aber unversehrt stehen zu lassen meint [1]), nur um so merkwürdiger aus. Von dem objektiv göttlichen Standpunkt sieht man sich nun ganz auf den subjektiv menschlichen versetzt; von diesem aus wird die ganze Lehre von der Versöhnung aufgefaßt und beurtheilt. Das Menschliche trennt sich, indem es sich sowohl seines Unterschieds vom Göttlichen, als seiner eigenen Selbstheit bewußt wird, vom Göttlichen los, da es aber dem Göttlichen, als dem Absoluten, gegenüber, seine Subjektivität zunächst nicht als eine unendliche, sondern nur als eine endliche aufzufassen im Stande ist, so wird nun der Maßstab der Endlichkeit an alles angelegt. Daß der Mensch ein endliches Geschöpf sey, daß von ihm in seiner Endlichkeit keine absolute Vollkommenheit gefordert werden könne, daß er unter der Bedingung der

1) Man vgl. z. B. auch S. 684.

sittlichen Besserung, die ihrem Begriff nach immer nur etwas relatives ist, alles Gute von der höchsten Güte Gottes hoffen dürfe, daß alle Strafen nur Besserung und Glückseligkeit bezwecken, und die Besserung oder Tugend selbst nur die Bedingung der Glückseligkeit sey, dieß sind die Lehren, welche nun als die obersten Grundsätze allen Untersuchungen über das christliche Dogma vorangestellt werden. Ja, so sehr verliert sich diese Richtung, sobald sie ihres Princips mächtig geworden ist, alsbald auch in das Subjektive und Endliche, daß sie auch allen mit dem Satisfactionsdogma näher zusammenhängenden Lehren, insbesondere der Lehre von der Person Christi, demselben Charakter subjektiver Endlichkeit aufdrückt. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht der zwar auch schon von Anselm behauptete, jetzt aber mit besonderer Emphase, und mit dem bestimmten Bewußtseyn dessen, was hiemit gesagt werden sollte, wiederholte Satz, daß Christus als Geschöpf, wie er doch seiner menschlichen Natur nach unstreitig gedacht werden müsse, für sich selbst zum Gehorsam gegen die göttlichen Gebote verpflichtet gewesen sey, somit in keinem Falle andern etwas habe verdienen können, wie ja überhaupt ein Geschöpf weder sich, noch andern im eigentlichen Sinne etwas verdienen könne [1]). Hiemit war nicht nur dem Satisfactionsdogma seine wesentliche Grundlage genommen, sondern auch dem Creatürlichen in Christus so viel eingeräumt, daß dieselbe Trennung des Menschlichen vom Göttlichen, des Endlichen vom Absoluten, auf welcher der Widerspruch gegen das Satisfactionsdogma beruhte, auf analoge und konsequente Weise auch für die Lehre von der Person Christi geltend gemacht wurde. Indem man vor allem darauf bedacht war, Christus die volle Persönlichkeit der menschlichen Natur und die freie Selbstthätigkeit eines sich selbst bestimmenden moralischen Subjekts zuzuschreiben, scheute man sich weit weniger

---

1) Töllner a. a. O. S. 46. 49. 361. f. 439. f.

vor der nestorianischen Irrlehre von einer doppelten Persönlichkeit Christi als vor der Gefahr, das menschlich Persönliche in ihm irgendwie durch das Göttliche zu beschränken. Denn was konnte auf der Grundlage einer vollen menschlichen Persönlichkeit anders übrig bleiben, als entweder die Annahme einer doppelten Persönlichkeit, oder, was jedoch auf dasselbe hinausläuft, eine solche Ansicht von dem Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen, bei welcher an die Stelle der persönlichen Vereinigung der unbestimmte Begriff einer bloßen Einwirkung der Gottheit auf den Menschen Jesus gesetzt wird? Diese letztere Annahme ist daher die in der Töllner'schen Schrift offen ausgesprochene Ansicht, bei welcher so wenig etwas Bedenkliches gefunden wird, daß man, während man die kirchliche Lehre des Eutychianismus beschuldigt, es nicht einmal für nöthig hält, den so nahe liegenden und gegründeten Vorwurf des Nestorianismus von sich abzulehnen [1]).

1) Vgl. S. 369.: „Die genaueste Vereinigung des Menschen Jesus mit dem Sohne Gottes bestund in nichts anderem, als daß er der mannigfaltigsten Mitwirkung desselben zu allen seinen Handlungen genoß, darin, daß der Sohn Gottes natürlich, moralisch und übernatürlich zu allen seinen Handlungen mitwirkte." Vgl. S. 431. f.: „Ich glaube ohne einigen Widerspruch behaupten zu können, daß die Mitwirkung der göttlichen Natur zu den Handlungen der menschlichen nur immer da anfieng, wo die eigene Hinlänglichkeit der menschlichen aufhörte." — „Wir haben uns den Einfluß der göttlichen Natur so vorzustellen, daß ihm die göttliche Natur theils zum Vorhersehen vieler guten Handlungen in einzelnen Fällen behülflich war, welche er sonst nicht vorhergesehen haben würde, theils aber ihn bei der Beurtheilung der vorhergesehenen Handlung vor möglichem Irrthum bewahrte, und dazu half, daß er in jedem Falle die beste Handlung erkannte." — Der kirchlichen Lehre wird der Vorwurf gemacht, daß sie mit der Läugnung der Verbindlichkeit Christi zum Gehorsam die Persönlichkeit der menschlichen Natur

Ja, so sehr gefällt sich diese Ansicht in ihrem Interesse, die Selbstständigkeit und Endlichkeit des Menschlichen gegen die Beeinträchtigung durch das Göttliche in Schutz zu nehmen, daß selbst die unsündliche Vollkommenheit des Gehorsams Christi in Zweifel gezogen wird, weil „die in der Schrift befindlichen Beschreibungen desselben uns nicht nöthigen, demselben eine alle Kräfte einer endlichen Natur übersteigende Vollkommenheit (sofern ein vollkommener Gehorsam keinem vernünftigen Geschöpf möglich ist) beizulegen, und es daher bedenklich seyn würde, die Nothwendigkeit einer persönlichen Vereinigung des Vertreters mit der göttlichen Natur allein oder vornehmlich auf die Unentbehrlichkeit derselben zur Leistung eines vollkommenen Gehorsams zu gründen" [1]). Kann

aufhebe. „Blieb der menschlichen Natur Christi kein eigener Grund freier Handlungen, so waren alle uns so erscheinende Handlungen derselben, blos Handlungen der göttlichen Natur, welche in derselben und durch dieselbe gewirkt wurden. Es war bloßer Schein, da es doch so aussahe, als ob die menschliche Natur sie verrichtete, und nach eigenem deutlichen Belieben sie verrichtete." S. 361. f. Auf den Vorwurf des Nestorianismus nimmt zwar Töllner S. 383. Rücksicht, aber nur um dem mit Unrecht verketzerten Nestorius darin Recht zu geben, daß das Verhältniß der göttlichen Natur des Vertreters gegen dessen menschliche Natur dahin zu bestimmen sey, daß sie derselben zum Erlösungswerke geholfen habe.

1) A. a. O. S. 492. In demselben Interesse wird, obgleich sonst versichert wird, daß kein Geschöpf etwas verdienen könne, großes Gewicht darauf gelegt, daß Christus für seine Tugend belohnt worden sey. „Ich vergebe es," sagt Töllner großmüthig S. 409., „unsern Vorfahren, zu deren Zeit das Wesen moralischer Vollkommenheiten weniger entdeckt war, daß sie sich die Tugenden im Erlöser ohne eine Folge von Belohnungen für den Erlöser gedenken konnten. Aber jetzt lebenden Gottesgelehrten könnte ich solches schwerlich ver-

die totale Divergenz dieser neuen Ansicht, die aber gleichwohl nur gegen die Lehre vom thuenden Gehorsam gerichtet seyn sollte, von der ältern kirchlichen offener hervortreten, als hier geschieht? Bei diesem Stande der Sache ist leicht zu ermessen, welchen Werth die Versicherung der großen Wahrscheinlichkeit einer innerlich vollkommenen leidenden Genugthuung Christi haben kann. Schon dieß ist charakteristisch, in einer solchen Sache von einer Wahrscheinlichkeit zu reden, ebenso charakteristisch aber auch der Grund, es sey doch mit Zuthun der unendlichen Kraft Gottes möglich gewesen, daß Christus binnen einem gewißen Zeitraum so viel litt, als alle Menschen wegen aller Sünden dieses Lebens leiden sollten, da die ganze Summe von den damit verschuldeten Leiden, so groß sie auch seyn mochte, eine endliche Summe gewesen sey, die folglich in einem endlichen Dinge habe vereinigt werden können [1]. Nur darauf bezieht sich demnach noch die große Streitfrage über den thuenden Gehorsam, ob Christus nicht blos so viel gelitten, als alle Menschen, zusammen genommen, wegen aller Sünden dieses Lebens leiden sollten, sondern auf dieselbe Weise auch soviel gethan habe, als alle Menschen zusammen genommen in diesem Leben thun sollten. Beide Genugthuungen habe er doch der kirchlichen Lehre zufolge neben einander zugleich geleistet. „Nun frage ich," entgegnet Töllner in einer für seinen ganzen Standpunkt sehr bezeichnenden Stelle [2], „ob es einige Wahrscheinlichkeit hat, daß Christus in demselbigen Zeitraum, in welchem er so viel litt, als alle Menschen zu leiden verschuldet hatten, auch gerade so viel gethan habe, als alle Menschen zu thun verbunden waren? Ich frage

geben. Es ist ausgemacht, daß eine moralische Vollkommenheit nichts anders, als eine Bestimmung ist, wodurch ein physisches Gut hervorgebracht wird."

1) A. a. O. S. 580.

2) A. a. O. S. 567.

einen jeden, ob es einige Wahrscheinlichkeit hat, daß Christus in demselben Zeitraume, in welchem er nicht mehr und nicht weniger litt, als alle Menschen leiden sollten, auch nicht mehr und nicht weniger Gutes gethan habe, als alle Menschen thun sollten? Und wie solches genau habe abgezählt und abgemessen werden können? Entweder wir müssen unsere Begriffe von der innern Vollkommenheit der Genugthuung Christi verändern, und solches, ungefähr wie die Arminianer, nur überhaupt darein setzen, daß Gott seine Tugenden und Liebe den Menschen zuzurechnen beschlossen hatte, oder wir befinden uns in Schwierigkeiten verwickelt, welche dem ganzen Glauben an die Genugthuung nachtheilig werden." Wie wenn auf diesem Standpunkt, auf welchem alles relativ und endlich ist, und nur äußerlich und quantitativ bestimmt wird, an dem Plus und Minus des thuenden und leidenden Gehorsams so viel gelegen seyn könnte!

Obgleich Töllner unstreitig ein unter seinen Zeitgenossen sehr hervorragender Theologe war, so würde doch gewiß seiner Schrift ein größeres Gewicht beigelegt, als sie in der That verdiente, wenn nicht neben dem Beifall, mit welchem sie aufgenommen wurde, selbst auch die Gegner, die sie fand, den Beweis gegeben hätten, wie sehr schon sie als ein ächter Ausdruck der nun immer klarer hervortretenden eigenthümlichen Richtung jener Zeit anzusehen ist. An Gegnern, die das löbliche Bestreben zeigten, sich der angegriffenen kirchlichen Lehre nach besten Kräften anzunehmen, fehlte es zwar nicht, aber wie schwach und unerheblich ist ihre Polemik, wie eng und beschränkt der Kreis, in welchem man sich bewegt, wie gering das Moment, um welches es sich auf beiden Seiten handelt! Daß die Eintheilung des genugthuenden Gehorsams in einen thuenden und leidenden nur aus der Stelle Phil. 2, 8. in die Lehrbücher gekommen, und (wäre nur nicht zu fürchten, daß „die Saiten springen, wenn man die alten Leyern anders stimmen wollte"!) längst wieder hätte weggeschafft wer-

den sollen, da sie der dogmatischen Genauigkeit ermangle und nur Verwirrung verursache, daß daher die ganze von Töllner angeregte Frage nur ein durch unbequeme und zweideutige Ausdrücke veranlaßter Wortstreit sey, urtheilten selbst solche Theologen, welche, wie Ernesti, der bedeutendste unter Töllners Gegnern [1]), sich am wenigsten mit ihm einverstanden erklärten. Nur indem man offenbar den Sinn für die alte Lehre mehr oder minder verloren hatte, und sie doch nicht geradezu fallen zu lassen wagte, konnte man alle Schwierigkeiten gehoben zu haben glauben, wenn man mit Umgehung jeder bestimmten Theorie sich an die soviel möglich einfachen Sätze hielt, daß die Güte Gottes den Menschen helfen wolle, die Gerechtigkeit aber die Beobachtung des Gesetzes und die Bestrafung der begangenen Sünden fordere. Darum habe die Weisheit einen Menschen zu schaffen beschlossen, der durch die Verbindung mit dem Sohne Gottes im Stande seyn sollte, beides zu thun, die Ehre und Rechte des Gebots und der Gerechtigkeit Gottes zum Dienste der Güte Gottes, und zum Besten der Sünder zu retten. Daher habe er nach der doppelten, auf den Menschen liegenden Verbindlichkeit, und dem doppelten Zweck, dem Menschen nicht blos Vergebung der Sünden, sondern auch positive Seligkeit zu ertheilen, sowohl das Gesetz vollkommen erfüllt, als auch die Strafe der Sünden gelitten, bleibe aber dafür in der Gemeinschaft der Gottheit ewig. Charakteristisch ist für diese als orthodox geltende Lehre ganz besonders die Art und Weise, wie sie sich über die Person Christi ausdrückt. Um nicht im Sinne der alten Lehre der Kirche von einer Menschwerdung Gottes oder des Sohns, und von einem Gottmenschen zu reden, sprach man von der Erschaffung eines mit dem Sohn Gottes in Verbindung tretenden Menschen; eine Ausdrucksweise, welche sogleich

---

1) In der neuen theolog. Bibliothek Bd. IX. 1768. in der Beurtheilung der Töllner'schen Schrift S. 914. f.

die ganze Aeußerlichkeit des zwischen dem Göttlichen und Menschlichen angenommenen Verhältnisses, und das große Moment, das man vor allem auf Christus als Menschen legen zu müssen glaubte, deutlich genug zu erkennen gibt. Man könne sich freilich, wurde bemerkt, keinen Menschen denken, ohne die Verbindlichkeit, Gottes Gesetz zu halten, und nach dem Verhältnisse, das der Mensch Jesus gegen Gott als Schöpfer hatte, sey allerdings die Verbindlichkeit, ihm zu gehorchen, für ihn entstanden, aber man müsse den Menschen Jesum betrachten, als geschaffen, nicht wie die andern, sondern nur als ein Werkzeug des Sohnes Gottes, durch welches er genugthun wolle, das auch für sich keine Person ausmache, so werde die eigentliche Verbindlichkeit, dergleichen andere Menschen haben, wegfallen [1]). Auf diese so schwach begründete, auf keinen höhern Begriff zurückgeführte Vorstellung stützte man den Satz, daß Christus als Mensch für sich nicht zum Gehorsam gegen Gott verbunden gewesen sey. Und doch war eben dieser Satz der Ausgangspunkt des Gegners, aus welchem er eine ganze Reihe die Lehre vom thuenden Gehorsam untergrabender Consequenzen gezogen hatte. Sehr bezeichnend ist für jene nun schon dem Glückseligkeitssystem zueilenden, und mit diesem Maasstab, als dem absoluten, alles

1) Ernesti a. a. O. S. 923. Als Gegner Töllner's traten neben mehreren ungenannten namentlich auf: Schubert, Vindiciae activae Christi obedientiae. Greifswalde 1768. Wichmann, Abhandlung vom thuenden Gehorsam Christi. Hamb. 1772. Gegen die Einwürfe der Gegner vertheidigte sich Töllner, ohne weitere Erheblichkeit für die Streitsache selbst, in den Zusätzen zu den Untersuch. des thätigen Gehorf. Christi. Berl. 1770., wozu noch die Nachlese zum thätigen Geh. Chr. in den Theol. Unters. Bd. 2. St. 2. S. 237. f. kam. Man vergl. über diese Controverse Walch's Neueste Religionsgeschichte Th. 3. 1773. S. 309. f.: Neueste Geschichte der Lehre von dem sogenannten thätigen Gehorsam Christi.

andere messenden Zeit auch das Argument: die rationes aller göttlichen Sitten-, Ceremonial- und Policey-Gesetze, die ja alle nur auf die Zurückhaltung der Menschen von Lastern, und die Beförderung ihres zeitlichen und ewigen Glücks abgezielt haben, haben bei Christus deßwegen gar nicht statt finden können, weil er, als an sich schon vollkommen heilig und unendlich glücklich, keines dieser Gesetze seiner eigenen Glückseligkeit wegen zu beobachten nöthig gehabt habe [1]).

Zweites Kapitel.

Die Gegner der Genugthuungslehre überhaupt, Steinbart, Eberhard, Bahrdt, Henke, Löffler u. A.

Die in der Töllner'schen Schrift und aus Veranlassung derselben ausgesprochenen Lehren und Grundsätze mußten mit der ganzen Richtung, aus welcher sie selbst schon hervorgegangen war, dem Bewußtseyn jener Zeit sich immer mehr mittheilen. Daß die Erlösung und Versöhnung des Menschen keiner andern Vermittlung bedürfe, sobald nur auf der Seite des Menschen die einzig denkbare Bedingung der Reue und Besserung stattfinde, war ohnedieß die immer allgemeiner ausgesprochene Ueberzeugung, und nur dieß machte einen Unterschied, ob man sie mit größerem oder geringerem Widerwillen gegen die kirchliche Genugthuungslehre aussprach. Was sie empfahl, war jedoch nicht blos der Gegensatz gegen diese Lehre, für welche man den richtigen Gesichtspunkt völlig verloren hatte, sondern ganz besonders auch das unmittelbare praktische Interesse, das mit Umgehung aller unnützen Speculation in ihr seine willkommene Befriedigung zu finden schien. Sie paßte vollkommen für eine Zeit, in welcher Schriften, wie der bekannten Spalding'schen von der Nutzbarkeit des Pre-

1) Wichmann a. a. O. Vgl. Walch S. 363.

digtamts und deren Beförderung, welche Lehren, wie namentlich die kirchliche Genugthuungslehre, zunächst zwar nur für den Kanzelvortrag und Volksunterricht, für unpraktisch und unbrauchbar erklärten, zugleich aber deutlich genug die tiefer liegende, jener Zeit eigene Scheu und Abneigung vor allem Spekulativen kund gaben, die allgemeinste Bewunderung gezollt wurde. Mit dieser Scheu vor jeder spekulativen Vermittlung, und dieser die Wichtigkeit und Wahrheit der christlichen Dogmen nur nach ihrer Nützlichkeit und Brauchbarkeit beurtheilenden Richtung auf das Praktische, hing aufs engste zusammen, daß man sich überhaupt nicht über die Unmittelbarkeit des Natürlichen zu erheben vermochte, und nur im Natürlichen und Sinnlichen das höchste Ziel seines sittlichen Strebens fand. Die Vortrefflichkeit der menschlichen Anlagen, die natürliche Güte des menschlichen Herzens, die Bestimmung des Menschen zur Glückseligkeit, der natürliche Anspruch aller auf die vom Christenthum verheißene Seligkeit, dieß waren die großen Lehren, die in jener in dem endlichen Kreise ihrer Subjektivität sich gefallenden, in dem Lichte der neuen Aufklärung sich spiegelnden, auf ihre reine Philosophie und gesunde Vernunft so sicher vertrauenden, alles nur nach ihrem Eudämonismus und Nützlichkeitssystem bemessenden, von der Sympathie für die Seligkeit der Heiden so lebhaft bewegten, und in allem diesem dem Ziele der Menschheit sich so nahe wähnenden Zeit fort und fort im Munde geführt wurden, und je mehr die Herolde und Heroen der Aufklärung einer in ihrer subjektiven Vorstellung so glücklichen Zeit auch durch die Form ihrer Schriften den neu sich bildenden Geschmack des Publikums für sich zu gewinnen wußten, desto mehr glaubte man mit dem Wuste der alten Scholastik auch über den ganzen Inhalt der nur auf sie gestützten Dogmen auf immer hinweggekommen zu seyn. Es lag zu sehr in der Natur der Sache, daß die bekannte Tendenz eines Steinbart, Eberhard und Bahrdt ganz besonders auch mit der kirchli-

chen Satisfactionslehre in Conflikt kommen mußte, als daß es befremden könnte, ihre Namen auch in der Geschichte unsers Dogma's zu finden. Je weniger aber nach so vielen längst vorgebrachten Einwendungen gegen jene Lehre selbst noch etwas neues von Bedeutung gesagt werden zu können schien, desto mehr mußte sich nun der nicht nur ohne Scheu und Zurückhaltung erhobene, sondern auch von einem gewissen philosophischen Streben geleitete Widerspruch gegen die Voraussetzungen richten, auf welchen jene Lehre beruhte. Es ist daher, wozu schon früher der Uebergang gemacht wurde, hauptsächlich der Begriff der Strafe, welcher jetzt in Untersuchung gezogen wurde, und das Resultat, auf welches die neue, das Positive mehr und mehr abstreifende, und an die Stelle desselben das Natürliche und Unmittelbare setzende Aufklärung führte, konnte nur in der neugewonnenen Einsicht bestehen, daß es keine andere Strafen gebe, als natürliche.

Dieß ist das Moment, um welches es sich in den weitern Erörterungen, auf welche wir geführt werden, handelte, und der Punkt, von welchem vor allem G. S. Steinbart ausging, als er in seinem System der Glückseligkeitslehre des Christenthums der Lehre von der Genugthuung und Versöhnung ihre Stelle nur in der Reihe „der willkührlichen Hypothesen, welche den Einfluß des Christenthums auf die Glückseligkeit verhindern" anweisen konnte [1]). Alle Verwirrungen in der gesammten praktischen Religion, behauptete Steinbart, entstehen gewißermaßen aus der Verworrenheit des Begriffs der göttlichen Strafen, durch eine richtige Erkenntniß dieses Begriffs werden daher auf einmal alle Mißverständnisse in

1) System der reinen Philosophie, oder Glückseligkeitslehre des Christenthums, für die Bedürfnisse seiner aufgeklärten Landsleute und andrer, die nach Weisheit fragen, eingerichtet. Züllichau 1778. S. 88. f. 118. f.

der Lehre von Christo und der von ihm gestifteten Versöhnung aufgelöst, und hiedurch zugleich die Hindernisse, welche den praktischen Einfluß des Christenthums auf das natürliche Gewissen der Menschen hemmen, hinweggeräumt. Um daher zu bestimmen, welche Strafen Christus an unserer Stelle übernommen habe, müsse vor allem die Frage beantwortet werden, was eigentlich Strafen seyen. Für diesen Zweck werden die physischen und moralischen Folgen der Handlungen unterschieden. Da die physischen Folgen, der Natur der Sache nach, nicht von den Handlungen getrennt seyn können, so gehören sie nicht zu den Strafen, und Christus kann sie daher auch nicht für die Menschen übernommen haben. Eigentliche Strafen sind nur die moralischen Folgen übler Handlungen, und zwar sind sie theils natürliche, theils willkürliche Strafen der Sünden gegen Gott. Was nun die natürlichen Strafen der Sünde in diesem Sinne betrifft, so kann uns auch in dieser Hinsicht Christus nicht von den Strafen der Sünde befreit haben, da die natürliche Strafe der Sünde, das innere Mißvergnügen über sich selbst, als moralische Folge einer Handlung etwas wohlthätiges ist, sofern dadurch jeder zu größerer Vorsicht und zu besserem Gebrauch der Vernunft erweckt wird. Als mögliches Objekt des die Menschen von den Folgen der Sünde befreienden Verdienstes Christi bleiben daher nur die willkürlichen Strafen übrig, welche sich auf das Verhältniß beziehen, in welchem Gott als Gesetzgeber zu den Menschen steht. Aber auch in Ansehung dieser Strafen wird kein reeller Begriff der Strafe angenommen, indem auf eine bemerkenswerthe Weise an die Stelle eines objektiven Verhältnisses ein blos subjektives gesetzt wird. Statt von der Voraussetzung auszugehen, daß Gott als Gesetzgeber der Menschen mit der Uebertretung seiner Gesetze positive Strafen verbunden habe, wird vielmehr geradezu vorausgesetzt, daß ein solches Strafverhältniß des Menschen zu Gott nur eine subjektive Vorstellung sey. In Hinsicht des Gesetzgebers ent-

stehen zwar mit dem Bewußtseyn, ihn beleidigt zu haben, sehr unangenehme Vorstellungen, sie sind aber sehr verschiedener Art, je nachdem wir uns den Gesetzgeber entweder als einen, harte Dienste fordernden, jedes Vergehen mit unbarmherziger Strenge strafenden Tyrannen, oder als einen gütigen und einsichtsvollen Vater denken, welcher uns durch die Befolgung seiner Vorschriften nur glücklicher machen will. Im letztern Falle werden wir uns zwar vor ihm schämen, aber dennoch ihn lieben und nicht fürchten, daß er uns noch elender machen werde, als unsere Thorheit uns schon gemacht hat. Hievon wird nun die Anwendung auf die Lehre von der Erlösung durch Christus gemacht. Nicht an sich hat Christus die Menschen von den Strafen der Sünde befreit, da es nicht an sich solche Strafen gibt, von welchen der Mensch befreit werden müßte, sie existiren nur in der Vorstellung des Menschen, nur das Bewußtseyn des Menschen hat also Christus befreit, indem er dem Menschen die Furcht und Angst vor den Strafen nahm, die er sich einbildete. Diese Furcht und Angst hatten aber nur die Juden. Die Juden also erkaufte und erlöste Christus 1. von dem gesammten mosaischen Frohndienst und allen willkürlichen Anforderungen Gottes an sie, 2. von der sklavischen Furcht, daß die Vergehungen gegen das mosaische Gesetz an ihnen im Sterben bestraft, und sie durch den Tod dem Satan zur Vollziehung aller Verfluchungen überliefert werden. Da die Heiden diese Vorstellungen, welche das mosaische Gesetz, oder vielmehr die pharisäische Auslegung desselben zur Zeit Christi, erweckte, nicht hatten, so ist in Beziehung auf sie von keiner Erlösung von Strafen die Rede. Was aber das Verhältniß der Juden und Heiden zu einander betrifft, so sind beide durch Christi Tod unter einander und mit Gott ausgesöhnt, sofern die wegen des mosaischen Gesetzes unter ihnen stattfindende Feindschaft aufgehoben ist, und sofern sie durch Christus gebeten werden, sich aussöhnen zu lassen, d. h. alle fürchterlichen Begriffe von ei-

ner willkürlichen Behandlung Gottes aufzugeben, und Vertrauen und Freudigkeit zu ihm zu fassen. Hiedurch beantwortet sich die Frage von selbst, ob die Erlösung durch Christus blos dadurch geschah, daß er uns von den gütigen, nachsichtsvollen, väterlichen Gesinnungen Gottes durch Lehre, Leben, Leiden, Tod, Auferstehung versicherte, oder dadurch, daß er grausame willkürliche Strafen, wie die Juden nach dem Tode erwarteten, selbst übernahm. Die Theorie einer stellvertretenden Genugthuung ist eine ganz widerchristliche und widersinnige Hypothese, die Ausgeburt des kranken Gehirns eines Augustin und Anselm, gegründet auf die ächt manichäische Voraussetzung, daß in Gott der Gegensatz eines doppelten Princips sey, eines guten und bösen, zwei mit gleicher Unendlichkeit wider einander strebende Eigenschaften, nach welchen Gott seine strauchelnden Kinder, vermöge der einen zu verbessern und vollkommener zu machen, vermöge der andern ins Elend und Verderben zu stürzen, gleich stark geneigt ist. Hebt nun die Voraussetzung eines ewigen innern Widerspruchs im Wesen Gottes sich selbst auf, so kann Gott für das christliche Bewußtseyn nur die absolute Güte und Liebe, und die Gerechtigkeit keine die Güte einschränkende Eigenschaft, sondern eine der Empfänglichkeit des Objekts proportionirte oder weise Güte seyn, woraus erhellt, daß alle Strafen sich auf das Beste derer, welchen Gesetze ertheilt sind, beziehen, und proportionirte Beförderungsmittel der Besserung seyn müssen, alle Uebel aber, bei welchen diese Absicht nicht stattfindet, aus einem bei Gott undenkbaren Mangel der Güte, oder der Macht, oder der Klugheit, entstehende Ungerechtigkeiten sind. Beinahe sieht man sich durch eine so ächt dualistische Gegenüberstellung der beiden Theorien und der ihnen entsprechenden göttlichen Eigenschaften, und durch die Bitterkeit, mit welcher die jüdische Religion beschuldigt wird, „den Menschen mehr Vortheile und Freuden des Lebens geraubt, als gegeben, sie mehr geängstigt und in Schrecken gesetzt, als beruhigt und mit

Hoffnungen erfüllt zu haben" [1]), in die Zeit des marcionitischen Dualismus versetzt, welcher auf gleiche Weise die Gerechtigkeit und alles mit ihr Zusammenhängende in das Judenthum verwiesen, und dem Christenthum nur die reine absolute Liebe Gottes vorbehalten wissen wollte. So wollte der in der Sphäre der Subjektivität sich mit immer größerer Willkür bewegende Geist, nachdem er die objektive Realität der Aufhebung der Sündenstrafen an das subjektive Moment der Reue und Besserung geknüpft hatte, aus eigener Machtvollkommenheit auch von dem in der Furcht und Angst der Reue sich aussprechenden Bewußtseyn des göttlichen Zorns sich befreien, und dieses Bewußtseyn, was einer der ersten bemerkenswerthen Versuche ist, den Inhalt des N. T. als bloße Zeitvorstellung von der absoluten Wahrheit der christlichen Lehre zu unterscheiden, denen überlassen, welche noch auf dem Standpunkt des Judenthums stunden, und von diesem aus erst zum Christenthum überzutreten im Begriffe waren. Auf diesen äußersten Punkt konnte jedoch nur der in der Steinbart'schen Glückseligkeitslehre des Christenthums sich ergehende rein subjektive Geist dieser Zeit sich verirren.

So weit ging wenigstens der Steinbart in Manchem berührende, aber in wissenschaftlicher Hinsicht weit über ihm stehende berühmte Apologete des Sokrates, J. A. Eberhard, nicht. Aber auch bei Eberhard ist es der Begriff der Strafe, in dessen Bestimmung das ganze Moment der Sache gesetzt wird. Die Vollkommenheit der Strafen, dieß ist das Wesentliche der Eberhard'schen Theorie [2]), besteht darin, daß sie nicht größer sind, als es nöthig ist, daß sie das größte Gut hervorbringen, oder das Beste des leidenden Subjekts bezwecken, und

1) Vgl. a. a. O. Vorrede S. XII.

2) Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden (erste Ausg. im Jahr 1772.) Zweite Ausg. 1776. 1. Th. S. 90. f.

folglich, sobald die Besserung desselben erfolgt ist, nachlassen. Ist dieß nicht immer bei menschlichen Strafen, so kann doch die Vortrefflichkeit der göttlichen Strafen nichts anders mit sich bringen, als daß sie die Besserung des Gestraften zur Absicht haben. Ist die Besserung erfolgt, so haben auch die göttlichen Strafen ihren möglichen Nutzen erreicht. Der moralische Nutzen, den sie noch außer dem leidenden Subjekt bei andern haben sollten, kann nur hierauf einzig und allein beruhen, daß durch sie das Herz zur Liebe des Guten geführt wird. Sobald die in der Absicht des höchsten Regenten liegende Besserung erfolgt ist, muß die Empfindung der Strafe den seligsten Folgen der erhaltenen Besserung Platz machen. Bei dieser Einrichtung wird die lebendigste Ueberzeugung erhalten, daß das Wohlgefallen Gottes und die Glückseligkeit eines Geistes mit seiner moralischen Güte im genauesten Verhältniß steht. Auf diese Weise wird die Strafe die einzige Wohlthat, die dem Sünder erzeigt werden kann. Wenn daher auch das Physische der Strafe bleibt, der besser belehrte Sünder wird es kein Uebel mehr nennen, da er sich dabei nicht unglücklich fühlt. Vielmehr wird er bei dieser Vorstellung der göttlichen Strafen zu innigerer Liebe und Anbetung des höchsten Wesens sich bewogen fühlen, als durch alles, was sich blos auf die Befriedigung der göttlichen Richtergerechtigkeit bezieht, die mit dem Wohle des leidenden Subjekts nichts gemein hat. Nach diesen Grundsätzen kann keine stellvertretende Genugthuung stattfinden. Ist das, was der Strafe ihren Nutzen gibt, nur ihre Verbindung mit dem Vergehen und die dadurch hervorgebrachte Besserung, so kann diese schlechthin nicht erfolgen, wofern diese Verbindung nicht so sinnlich als möglich ist. Es ist daher nicht genug, daß nur irgendwo eine Strafe verhängt wird; wenn es nicht in dem sündigen Subjekt selbst geschieht, so ist alle moralische Frucht dieser Strafe verloren. Bei dieser Bestimmung des Begriffs der Strafe ist eine Aufhebung der Strafe, wie bei

der Satisfactionstheorie vorausgesetzt wird, moralisch unmöglich. Aber auch die Theorie des Grotius, welche Gott nicht als Beleidigten, sondern als Regenten betrachtet, und das Wesen der Strafe in den exemplarischen Zweck setzt, ist ungenügend, da das Bild eines menschlichen Regenten ein sehr inadäquater Ausdruck der Idee Gottes ist. Da in dem göttlichen Staat niemand zu seyn aufhört, so kann jede Strafe schon deßwegen einen mehr als exemplarischen Nutzen haben. Wie aber alle Strafen in dem göttlichen Staat nur exemplarisch wirken sollen, ist völlig undenkbar, wenn man bedenkt, daß der größte Theil der Verbrechen und Strafen demjenigen, der nicht den ganzen Regierungsplan Gottes bis ins Einzelne verfolgen, und auch das Innere der menschlichen Handlungen durchschauen kann, verborgen bleiben muß. Der Unterschied der göttlichen und menschlichen Strafen besteht vielmehr eben darin, daß die göttlichen auch da, wo sie einen exemplarischen Nutzen haben, zugleich auf die Besserung hinwirken. Die Strafen Gottes sollen zur Beförderung des Wohls des Weltalls dienen, nicht blos dadurch, daß sie den Zuschauer durch die Strafe des Verbrechers schrecken, sondern auch dadurch, daß sie den Bestraften in der Verehrung des allgemeinen Wohls sein eigenes finden lehren. Ein menschlicher Regent kann zwar strafen, ohne die Besserung des Verbrechers zur Absicht zu haben, Gott aber kann nicht strafen, ohne den Uebertreter bessern zu wollen. So wahr ist es also, daß Strafen ein Glück für den Bestraften sind, das er sich selbst wünschen muß, und so unhaltbar sind auch die Gründe, durch welche man aus dem Regenten-Verhältniß Gottes eine unmittelbare Versöhnung Gottes ableiten wollte [1]).

1) Man vgl. hierüber den zweiten im Jahr 1778 erschienenen Theil der neuen Apologie des Sokrates, in welchem Eberhard die Lehre von der Genugthuung einer neuen umfassenden Untersuchung unterwarf (Abschn. V. S. 154. f.). Ueber Grotius ist bes. S. 195. f. zu vergl.

Es handelt sich demnach auf dem Standpunkt, auf welchem diese Gegner der kirchlichen Satisfactionslehre stehen, nicht mehr um die Frage, ob Gott auch ohne Genugthuung, unter der bloßen Voraussetzung der Reue und Besserung, die Strafen der Sünden aufhebe (in der Behauptung dieses Hauptsatzes der neueren Versöhnungslehre machte sich das subjektive Bewußtseyn der Zeit in seiner ganzen überwiegenden Macht geltend) [1]), sondern die Frage war vielmehr, ob überhaupt

---

1) Auf eine bemerkenswerthe Weise spricht sich die Gewißheit dieses errungenen Standpunkts der Subjektivität in folgender Stelle der Eberhard'schen Apologie Th. II. S. 206. f. aus: „Man kann nicht ohne Vergnügen bemerken, wie die Lehre von einer vertretenden Genugthuung selbst unter den Händen ihrer Vertheidiger eine bessere Gestalt angenommen hat. Es wird nun allgemein erkannt, daß sie den Gesinnungen und den Sitten des Christen zuträglich seyn müsse, wenn sie des höchsten Weltregierers würdig seyn soll. Welch ein großer Schritt zu einem vollkommenern Christenthum ist nicht durch diese Verbesserung der Theorie seit der Verwerfung der scholastischen Theologie durch die ersten Reformatoren geschehen? In dieser elenden Verunstaltung des ursprünglichen, so einfältigen und wohlthätigen Christenthums that Gott alles um seinetwillen, die Schicklichkeit, die Verhältnißmäßigkeit in dieser Veranstaltung Gottes war gar nicht aus dem Bedürfniß und dem Wohl der Menschen hergeleitet, alles ging dahin, die Eifersucht und die Majestät eines orientalischen Despoten zu befriedigen, dessen Ruhm mit dem Wohl des Menschen nichts gemein hatte. Aus diesen finstern Ideen leitete man die Nothwendigkeit her, daß der Erlöser alles Leiden der Menschen zwar nicht der Art, doch der Gattung nach übernähme. Protestantische Scholastiker traten, so bald der ascetische Geist Luthers aus der protestantischen Kirche gewiesen war, und von neuem der kalten Spitzfindigkeit Platz gemacht hatte, in die Fußstapfen ihrer katholischen Vorgänger, und leiteten aus ihren Grundsätzen die Nothwendigkeit einer vollkommenen gleichwiegen-

noch von einer Aufhebung der Strafe, einer Vergebung der Sünden die Rede seyn könne, da der Begriff der Strafe selbst jede Möglichkeit einer Strafen-Aufhebung ausschließe? Deßwegen ist schon hier der Ort, wo die Untersuchungen J. F. Ch. Löffler's über die Genugthuungslehre [1]) ihre Stelle fin-

---

den Genugthuung her, ganz gegen den belebenden erquickenden Geist Luthers." Luther habe auf den Glauben gedrungen, und es liege am Tage, wie nahe er einer mittelbaren Begnadigung durch die Erlösung gewesen sey, wenn er ihr nicht noch näher gekommen sey, so sey es die Schuld seiner Zeiten gewesen.

1) Ueber die kirchliche Genugthuungslehre. Zwei Abhandlungen. Züllichau u. Freist. 1796. Zuerst als Anhang zu dem ersten Bande der Predigten, 2. Aufl. Züllichau 1794. nunmehr im ersten Bande der kleinen Schriften Löfflers, Weimar 1817. S. 244. f. Die zweite dieser beiden Abhandlungen ist eine Vertheidigung und weitere Begründung der ersten. — Zwischen Eberhard und Steinbart auf der einen und Löffler auf der andern Seite steht noch C. F. Bahrdt mit der anonym erschienenen Schrift: Apologie der gesunden Vernunft durch Gründe der Schrift unterstützt, in Bezug auf die christliche Versöhnungslehre. Basel 1781. Da diese (die Seiler'sche Vertheidigung der kirchlichen Lehre bestreitende) Schrift in wissenschaftlicher Hinsicht keinen bedeutenden Werth hat, sondern nur nach Bahrdt'scher Weise die Eberhard'sche Theorie popularisirt und in schroffen Sätzen der kirchlichen Lehre entgegensetzt, so mag es, um den Fortgang der obigen Entwicklung nicht durch bloße Wiederholungen zu unterbrechen, genügen, hier das Wesentlichste zu bemerken. Bahrdt geht gleichfalls von dem Begriff der Strafe aus und definirt denselben (S. 36.) so: Strafe ist jedes Besserungsmittel, das nur im Augenblick seines Daseyns mit unangenehmen Empfindungen verbunden ist, und das blos uneigentlich Strafe heißt, weil es auf Sünde folgt. Strafe im Bibelsinn ist nicht Strafe im Menschensinn. Strafe bei Gott ist Wohlthat, ist Benutzung des Uebels zum

den, da sie ganz von der Voraussetzung der Unmöglichkeit, sowohl der Sündenvergebung, als der Genugthuung ausgehen. Unmög-

---

Heil der Menschen. Dieser Begriffsbestimmung zufolge wird die Frage: ob es positive Strafen gebe? in folgenden Sätzen beantwortet (S. 61.): 1. Es gibt bei Gott keine eigentlichen positiven Verordnungen und Strafen, 2. Gott benützt die Uebel als weiser und guter Vater, als Educator, nicht als Richter. 3. Alle die Worte: Gesetz, Strafe, Richter, Fluch sind Anthropopathien aus den rohen Zeiten, die, nach dem unter uns gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht in die Dogmatik gehören. 4. Die menschliche Straftheorie kann daher in der Lehre von der Erlösung Jesu Christi nichts entscheiden. Hierin ist schon die metaphysische Unmöglichkeit der Versöhnungslehre ausgesprochen. Es gibt schlechthin keine Strafen, von denen uns Christus durch stellvertretende Erduldung derselben erlösen konnte. Denn 1. alle Strafen Gottes sind Glieder einer Kette, die Gott nicht zerreißen kann und will. Gott kann also keine aufheben, keine erlassen, also auch keine um eines stellvertretenden Leidens willen erlassen. 2. Alle Strafen Gottes sind Wohlthaten im eigentlichen Sinn, und Erlösung von Wohlthaten ist Unsinn. (Alle Uebel, die den fehlerhaften Menschen treffen, sind entweder natürliche Folgen seiner Thorheiten, und bleiben also nach wie vor, solange diese Thorheiten da sind, können also nur durch Besserung aufgehoben werden, oder es sind allgemeine Uebel, die in der Reihe der Ursachen und Wirkungen ihren Grund haben, die Gott um mehrerer wichtiger Endzwecke willen veranstaltet, und die er im Vorbeigehen gleichsam benützt, um den Sünder aufmerksam zu machen, und seine Besserung zu befördern). Daran schließen sich folgende weitere Momente an: 1. Wenn auch alle Strafen an sich erlaßbar wären, so ist es doch a posteriori gewiß, daß der Mittler der Menschen keine weggenommen hat (S. 74.). 2. Einen Unschuldigen für Schuldige strafen, ist eine Ungerechtigkeit, die unter Menschen auch in den seltensten Fällen kaum entschuldigt werden kann, aber bei Gott

lich könne Gott einen Menschen, insofern er gesündigt hat, nicht als einen schuldigen ansehen, weil es unmöglich sey, daß Gott den Menschen anders denke, als er wirklich sey. Ein unschuldiger Sünder sey ein Widerspruch, welcher im Verstande Gottes nicht stattfinden könne. Diese Unmöglichkeit, für welche die Vergangenheit oder die Zukunft keinen Unterschied mache, könne auch durch die Zurechnung der Unschuld eines Fremden nicht aufgehoben werden, aus dem doppelten Grunde, weil es keinen Unschuldigen gebe, der einen Ueberfluß an Unschuld hätte, da auch der Tugendhafteste, Gott selbst, nur so viel Tugend habe, als er bedürfe, und weil ein moralisches Wesen der Zurechnung einer fremden Tugend, die als seine

---

durchaus nicht stattfindet. Also ist die Versöhnungslehre auch allen gesunden Begriffen von Gott zuwider (S. 168.). 3. Das Strafen einiger Schuldigen für viele Schuldige kann zwar als Strafexempel einigen Nutzen haben, obwohl die Erfahrung lehrt, daß er selten und unerheblich ist. Aber einen Unschuldigen strafen, um ein Strafexempel aufzustellen, kann gar nichts nützen. Also hat die Versöhnungslehre keinen Nutzen, als Aufstellung eines Strafexempels (S. 177.). Dieß hängt schon mit dem Beweis der moralischen Unmöglichkeit der Genugthuung zusammen. Die Versöhnungslehre bessert nicht, weil den Menschen nichts bessert, als wovon er einsieht, daß es ihm Schaden bringe, wenn er es nicht unterläßt: ebenso wenig beruhigt sie, da in dem Menschen gar kein Bedürfniß ist, sein Vertrauen zu Gott und seine Ruhe auf ein stellvertretendes Leiden eines Mittlers zu gründen. Reine und deutliche Begriffe von Gottes Güte und Liebe sind für jeden nicht phantasirenden Menschen hinreichende Quelle des Trostes und der Beruhigung, welche weniger als die Scheinruhe der Versöhnungslehre in Leichtsinn und Sicherheit ausartet. Also ist die Versöhnungslehre moralisch unmöglich, weil sie die Zwecke Gottes eher hindert, als befördert, wenigstens für diese Zwecke ganz entbehrlich ist (S. 208. f. vgl. 279.).

eigene angesehen werden könnte, auf keine Weise empfänglich sey. Der vergangene Zustand bleibt daher, wie er ist, es kann in Ansehung desselben nichts geändert, nichts aufgehoben und getilgt werden, und wie dieß von der Erlassung der Schuld gilt, so gilt es auch von der Erlassung der Strafe. Es ergibt sich dieß aus dem Begriff und Zweck der Strafe von selbst. Durch jede Strafe soll entweder blos das begangene Unrecht geahndet, oder auch eine Veränderung der Gesinnung bewirkt werden. Das Erstere ist die Denkart der strengen Gerechtigkeit, das Letztere die der weisen heiligen Güte. Bei Gott kann, wenigstens was die willkürlichen Strafen betrifft, kein anderer Gottes würdiger Zweck vorausgesetzt werden, als die Besserung des Gestraften. Eine willkürliche Strafe kann daher nur solange dauern, bis der Zweck, dessen Mittel sie seyn soll, erreicht ist, sie länger fortdauern zu lassen, wäre gegen die göttliche Weisheit, folglich bedarf es in dieser Hinsicht keiner fremden Genugthuung, um die Gottheit zur Aufhebung willkürlicher Strafen geneigt zu machen. Wollte man sagen, die fremde Erduldung selbstverdienter Strafen sey ein kräftigeres Besserungsmittel, als die eigene Empfindung derselben, so könnte dieß doch nur dann von Erfolg seyn, wenn die Strafe von dem Unschuldigen noch zu erdulden ist, und ihm also durch unsere Besserung ein Theil der Strafe erspart werden kann, nicht aber, wenn die Strafe schon erduldet ist, folglich unsere Besserung oder Verschlimmerung auf seinen Zustand keinen Einfluß mehr haben kann. Es läßt sich jedoch nicht blos aus dem Begriffe der Strafe, sondern auch aus der Natur der moralischen Handlungen selbst die Unmöglichkeit darthun, daß die Strafen derselben von einem Fremden übernommen werden. Es kommt hier der Unterschied der Materie und der Form einer Handlung in Betracht. Die Materie einer Handlung, oder die Handlung als etwas blos Aeusserliches, kann auch von einem andern verrichtet werden, unmöglich ist eine Stellvertretung

in Hinsicht des Formellen einer Handlung, ihrer Freiheit oder Moralität, die als etwas blos Inneres von der eigenen Entschließung und Absicht abhängt. Ebenso verhält es sich mit der Bestrafung der Handlungen. Die Strafe für eine gesetzwidrige Handlung, bei welcher es blos auf die Materie ankommt, kann als etwas Aeußerliches und Willkürliches, auch erlassen oder von einem andern übernommen werden. Da aber die Form, oder die Moralität, der Handlungen etwas Inneres ist, so kann auch ihre Belohnung und Bestrafung von der Person des frei Handelnden nicht getrennt werden, und kein anderes, als das handelnde Subjekt treffen, und da nur Gott über die Moralität richtet, so vollzieht auch nur Gott die Strafe, und zwar vollzieht er sie durch das Gewissen. Die Strafe einer unmoralischen Handlung als solcher besteht daher blos in der Mißbilligung der Vernunft, in der Verurtheilung des Gewissens, die weder von einem Andern empfunden, noch von Gott aufgehoben werden kann. Daß aber Gott außer diesen innern Strafen der Sünde noch manche äußere willkürliche mit derselben verknüpft habe, kann wenigstens ohne eine förmliche Erklärung Gottes, vermöge welcher wir solche äußerliche Uebel als Strafen der Unsittlichkeit anzusehen hätten, nicht behauptet werden, würde es aber auch solche Strafen geben, so könnte auch von ihnen kein anderes Urtheil gelten, als dasselbe, das von den willkürlichen Strafen der Gottheit überhaupt gilt [1].

Obgleich diese Argumente uns schon wiederholt in verschiedenen Gestalten und Wendungen begegnet sind, so sind doch die verschiedenen Einwendungen, die sich gegen die kirchliche Satisfactionslehre erheben lassen, hier in ihrer bündigsten Form auf solche Weise zusammengefaßt, daß uns die Löffler'schen Untersuchungen zugleich als eine Uebersicht über die ganze bisherige Polemik gelten können. Sie läuft von ver-

1) Zweite Abh. Kl. Schr. 1. Bd. S. 291. f.

schiedenen Seiten in dem von Löffler mit der entschiedensten Bestimmtheit ausgesprochenen Resultat zusammen, daß eine Sündenvergebung im eigentlichen Sinne eine Unmöglichkeit sey. Hierin liegt das Moment, wodurch sich diese neuere Theorie von der socinianischen und arminianischen unterscheidet. Während die beiden letztern die Realität positiver Strafen voraussetzen, und die Aufhebung derselben auf die absolute Güte und Liebe Gottes zurückführen, läugnet die neuere Theorie jeden die Möglichkeit einer Sündenvergebung im eigentlichen Sinn in sich schließenden Begriff der Strafe, und geht daher auch in Ansehung der Frage, um welche es sich hier handelt, nicht blos auf die göttliche Güte und Liebe, sondern hauptsächlich auf die göttliche Weisheit und Heiligkeit zurück, vermöge welcher an sich schon mit der Sünde nichts verbunden werden kann, was erst vermittelst der göttlichen Güte und Liebe wieder aufgehoben müßte.

Indem aber dieß das Resultat ist, auf welches man auf dem Wege der Theorie geführt wurde, mußte sich von selbst die Frage aufdringen, wie dasselbe mit den die Thatsache der Sündenvergebung so klar bezeugenden Aussprüchen der heiligen Schrift vereinbar sey [1]? Es ist schon bemerkt worden,

---

1) Auf die Frage, welche die obige eigentlich zur Voraussetzung hat: warum überhaupt Jesu und besonders seinem Tode Begnadigung und Seligkeit als Wirkung zugeschrieben wird (vgl. Bahrdt a. a. O. S. 116. f.), gab man ganz die socinianische Antwort, welche namentlich Bahrdt a. a. O. S. 119. auf folgende Weise gefaßt hat: Ist Besserung, Grund, Ursach, Bedingung, nothwendiges *antecedens* unserer Begnadigung, so ist der, welcher Grund, Ursach u. s. w. unserer Besserung ist, auch Grund, Ursach u. s. w. unserer Begnadigung, Versöhnung und Seligkeit, denn wenn B die Ursach ist von C, und A die Ursach von B, so ist auch A die Ursach von C. Jesus hat die Besserung der Menschen begründet, 1. durch seinen Unterricht, 2. durch sein Beispiel,

wie Steinbart diese Frage zu lösen suchte. Tiefer und methodischer ging jedoch zuerst Eberhard in die Beantwortung derselben ein. Der große Fortschritt, welcher in jener Zeit in der Exegese dadurch gemacht wurde, daß man sich von der Nothwendigkeit überzeugte, aus sich selbst herauszugehen, und sich in den ganzen Kreis der Vorstellungen und Verhältnisse, in welchem ein Schriftsteller lebte und schrieb, hineinzuversetzen, mußte auch auf die Auffassung der Lehre von der Satisfaction den wichtigsten Einfluß haben, und auf die für dieselbe so wesentliche Unterscheidung zwischen Inhalt und Form führen, und wenn auch jene Zeit in der Ueberraschung über die große von ihr gemachte Entdeckung, daß jede Zeit ihr eigenes Bewußtseyn habe, ihrem so stark überwiegenden Hange zur Subjektivität auch darin nachgab, daß sie nun überall, in allen geschichtlichen Erscheinungen nur ein wechselndes Spiel der Subjektivität erblicken, und den ganzen Lehrinhalt des N. T. in ein buntes Gewebe zufälliger Zeitvorstellungen auflösen wollte, so war nun doch einmal der große Schritt geschehen, das Selbstbewußtseyn des Geistes von dem subjektiven Bewußtseyn der Zeiten und Individuen zu unterscheiden. Wie sehr die Männer, welche die Grundsätze der Interpretation, deren Gültigkeit für die Schriften des klassischen Alterthums nicht geläugnet werden konnte, zuerst auch für die Interpretation der neutestamentlichen Schriften in Anspruch nahmen und weiter entwickelten, dabei von der Absicht entfernt waren, die objektive Grundlage des kirchlichen Glaubens zu erschüttern, wie sehr sie hierin nur dem Zuge des sich über sich selbst und die Objekte seiner Erkenntniß verständigenden Geistes folgten, beweist vor allen andern Ernesti. Auf die mit Recht hochgeachtete Auktorität dieses Begründers der neuern

3. durch die Beglaubigungen seiner Lehre (z. B. das Vernunftmäßige und Allgemeinfaßliche seiner Lehre), 4. durch sein Leiden und seinen Tod.

Exegese beruft sich daher auch Eberhard [1]) für die weiter gehende Anwendung, welche er von den damals aufgestellten Interpretations-Grundsätzen in Beziehung auf die Lehre von der Satisfaction machen zu müssen glaubte. Allen Ausdrücken des N. T., bemerkt Eberhard [2]) müsse Gewalt angethan werden, wenn sie zum Beweise der Satisfactionstheorie dienen sollen. Da, wo sich Jesus am deutlichsten ausdrücke, lasse sich die nächste Absicht seiner Belehrungen, die auf die Aufhebung des jüdischen Particularismus und die Vertauschung eines körperlichen Gottesdienstes gegen die allgemeine innere geistige Anbetung Gottes gingen, nicht verkennen. Die standhafte Ausführung dieses Plans habe seinen Tod herbeigeführt. So habe sich der Erlöser recht eigentlich für das Beste der Menschen aufgeopfert, sie von den größten Uebeln, von der Unwissenheit in der Religion, von der Blindheit, von dem Aberglauben, von der Sünde befreit und erlöst. Die Apostel seyen mit absichtlicher Consequenz immer wieder auf die Opferidee des Todes Jesu zurückgekommen. Aus dieser altjüdischen Phraseologie, in deren Anwendung die Lehrweisheit Jesu und der Apostel bestund, sey die ganze christliche Opfertheologie zu erklären. Dieselbe allegorisirende Interpretations-Methode, deren sich schon die Alexandriner nach dem Vorgange der philosophischen Schulen der Griechen, namentlich des Plato, bedienten, um die herrschende Religion zu deuten, habe insbesondere der Apostel Paulus angewandt, um die Christen zu der Einsicht zu führen, daß sie das eigentliche geistliche Gute, das man durch den allegorischen Sinn dem jüdischen Gottesdienste beilegte, durch die Entsagung des Judenthums nicht vermissen dürfen [3]). Durch diese von Eberhard zuerst weiter entwickelte Ansicht wurde der erste Versuch

1) Neue Apol. des Sokrates Th. 2. S. 163. f. S. 177.
2) A. a. O. S. 161. f.
3) Eberhard a. a. O. S. 180. 184. 187. f.

gemacht, die damals besonders durch Semlers und Tellers Einfluß sich bildende Accommodationstheorie auch auf die Lehre von der Versöhnung überzutragen. Es wurde daher von den auf diesen Standpunkt sich stellenden Theologen, wie namentlich von Eckermann und Henke, zwar zugegeben, daß die Idee eines versöhnenden Opfertodes in der Lehre Jesu und der Apostel enthalten sey, zugleich aber behauptet, daß sich, wenn auch nicht Jesus selbst, doch wenigstens seine Apostel hierin nur an eine unter ihren Zeitgenossen herrschende Vorstellung anbequemt haben [1]). Die Betrachtung des Todes Jesu aus

---

1) Die Begründung der Satisfactionslehre durch die alttestamentliche Lehre von den Opfern hatte namentlich der englische Gelehrte Joh. Taylor (Unters. der Lehre der h. Schrift von der Versöhnung in Beziehung auf die jüd. Opfer und das Opfer J. Chr. Aus dem Engl. 1773.) durch die (auch von Arth. Sykes, Versuch über die Natur, Absicht und der Ursprung der Opfer. Aus dem Engl. übers. Mit Anm. Zus. und Vorr. von Semler, Halle 1778. aufgestellte) Behauptung bestritten, daß die Schuld der Opfernden nicht auf das Opfer übertragen worden, sondern das Opfer nur ein äußeres Zeichen der Freundschaft mit Gott gewesen sey (weßwegen auch der Tod Jesu nur vermöge der bei demselben bewiesenen Tugend die Ursache der Sündenvergebung auf dieselbe Weise sey, wie Gott sonst nach der heil. Schrift mit Rücksicht auf die Tugend, Frömmigkeit, das Gebet rechtschaffener Menschen andern die Sünden vergebe). Nach Bahrdt a. a. O. S. 208. f. 282. läßt sich die jüdische Opfertheorie deßwegen gar nicht auf Christus anwenden, weil die Opfer gar keine Religionshandlungen waren, und keine Beziehung auf moralische Verhältnisse hatten. Nirgends sey verordnet, daß durch ein Opfer Vergebung der Sünde im moralischen Sinne gesucht werden soll. Alle Opfer seyen nur äußerliche Staatsceremonien, die das Innerliche, Moralische, nichts angehen. Nun aber sey die Versöhnungstheorie der christlichen Dogmatik, nach dem Vorgeben ihrer

dem Gesichtspunkt eines Versöhnungsopfers sey, suchten diese Theologen weiter nachzuweisen, für die Sache der christlichen Religion von der größten Wichtigkeit gewesen. Es sey dadurch nicht nur der Anstoß entfernt worden, welchen die Juden und Judenchristen an dem schmachvollen, mit der Würde und Bestimmung Jesu unvereinbar scheinenden, Tode desselben nahmen, sondern es habe sich daran auch alles Heilsame, das die Betrachtung dieses Todes haben konnte, auf eine für ihre Fassungskraft und ihren Geschmack angemessene Weise angeknüpft. Dadurch erst sey es den Aposteln möglich geworden, die Juden von dem Vertrauen abzuziehen, das sie auf die alten Versöhnungsgebräuche ihrer Religion zu setzen pflegten, indem sie den Tod Jesu, wie als das einzige Sühnopfer, so auch als den größten Beweis, sowohl der göttlichen Liebe, als der göttlichen Strafgerechtigkeit darstellten. Obgleich die Apostel hierin einer hergebrachten, in den zufälligen Bedürfnissen jener Zeit begründeten, und insofern noch ungeläuterten Vor-

Vertheidiger, Theil der wesentlichen Religion, also könne die Opfertheorie kein Pendant des Erlösungswerks seyn. Wenn also Christus ein Opfer genannt werde, so sey es Allegorie aus dem jüdischen Staatsceremoniel. Wenn aber auch die Opfer eine wahre Beziehung auf Christi Tod gehabt hätten, wenn sie auch von den Aposteln nicht blos allegorisch, für jüdische Lehrlinge, gebraucht würden, so würden sie doch kein stellvertretendes Leiden eines Mittlers beweisen, weil nie eigentliche Strafe durch ein Opfer ertragen, oder auch nur aufgehoben worden sey. Jede Strafe des Staatsgesetzes sey vollzogen worden. Nur die Aufhebung des göttlichen Mißfallens an der Person sey bezeichnet, und der Mensch dadurch für rein d. h. zutrittsfähig erklärt worden, also könnte, alles verglichen, der Tod Jesu nicht mehr als Erklärung, Versicherung seyn: daß jeder Glaubige ohne weiteres Opfer begnadigt und selig sey (Eine Argumentation, aus der sich ebenso gut die entgegengesetzte Folgerung ziehen läßt!).

stellung gefolgt seyen, so habe doch der Begriff des Opfers in seiner Beziehung auf den Tod Jesu auch eine innere Wahrheit, sofern er die Unschuld Jesu, die heilsame, das Gewissen des Sünders beruhigende Kraft seines Werkes, das Gottgefällige des von ihm nach dem Willen Gottes übernommenen Todes, und seine für das Wohl anderer sich aufopfernde und hingebende Gesinnung ausdrücke [1]). Bei dieser Ansicht von dem Nutzen des Todes Jesu, wobei demnach ein besonderes Gewicht auf die die heilsame Wirkung desselben vermittelnden Zeitvorstellungen gelegt wird, glaubte man auch die Nothwendigkeit desselben aus einem andern Gesichtspunkt betrachten zu müssen. Ist die Nothwendigkeit des Todes Jesu der Satisfactionstheorie zufolge eine absolute und objektive, nach der socinianischen Lehre dagegen eine blos subjektive und relative, sofern nur unter Voraussetzung des Todes die Lehre Jesu den moralischen Einfluß auf die Menschen haben kann, welchen sie haben soll, so geht die neuere Theorie, von welcher hier die Rede ist, auch in der Bestimmung dieses subjektiven Moments noch weiter. Sie nimmt zwar gleichfalls an, daß der Tod Jesu nothwendig war, weil Jesus nur durch seinen Tod seine Lehre, oder seine feste Ueberzeugung von der Wahrheit derselben bestätigt, und das schönste Beispiel vollendeter Tugend und den größten Beweis seiner Liebe gegen die Menschen gab, wie sie aber überhaupt alles, was sich auf den Tod Jesu bezieht, aus dem historischen, das Temporelle und Zufällige von dem an sich Wahren und Allgemeinen genau unterscheidenden Gesichtspunkt aufzufassen sucht, so zieht sie auch bei der Frage über die Nothwendigkeit des-

1) Man vgl. hierüber besonders Henke, Lineamenta institutionum fidei christianae historico-criticarum Helmstädt 1793. Zweite Ausg. 1795. S. 152. f. Eckermann, Compendium Theologiae christianae theoreticae biblico-historicae. Altona 1791. S. 132. f.

selben vor allem die besondern Verhältnisse in Betracht, in welchen sich Jesus befand, und es wurde daher schon von denselben Theologen, welche, wie Henke, besonders darauf ausgingen, die Zeitvorstellungen von der wahren Lehre Jesu auszuscheiden, darauf hingewiesen, daß Jesus nach der ganzen Gestaltung seiner Verhältnisse, wie wir uns ihn, sowohl seinen Volksgenossen überhaupt, als auch besonders seinen Jüngern gegenüber, denken müssen, nur in seinem Tode das geeignete Mittel zur Realisirung seiner Zwecke und Plane sehen konnte, und ebendeßwegen die Nothwendigkeit des Todes vor allem für ihn selbst eine subjektiv moralische war [1]).

Wenn auf der einen Seite die Sündenvergebung als an

---

1) Henke a. a. O. S. 171.: *Quando 1) Christus non esset per vim, neque isto in aetatis vigore, isto tempore et modo, cum tali pompa e vivis sublatus, quando omnino diuturnior lucis usura et contigisset, vix fieri non poterat, quin aliquando regem illum raperet admiratione tanti viri et exspectatione defixa, rerum novarum cupiditate incensa multitudo, provinciam seditionibus impleret, fatale urbis ac templi excidium, non multo post futurum, immature acceleraret, atque sic omnis non modo rei christianae progressio et propagatio, cum omni, quae inde pependit rerum conversione, interciperetur, verum etiam omnis disciplinae, quam Christus voluerat stabilire, fructus interiret, ac fere omnis illius cognitio memoria et fama obliteraretur. Porro autem, 2) quum restauratae post mortem cruentam vitae Christi ad restaurandam fidem et spem discipulorum, in illo positam, tantam vim fuisse intelligamus, ut alium quempiam rerum eventum, qui majorem vel eandem vim habiturus fuisset, fingere haud possimus, hinc quoque elucet, quam aptus et nexus e Christi supplicio fuerit felix rerum ab Apostolis gestarum successus* (Joh. 16, 7.). Der Tod Jesu war demnach für seine Jünger eine subjektive Nothwendigkeit.

sich unmöglich geläugnet, auf der andern Seite aber als neutestamentliche Lehre anerkannt wird, so kann beides nur durch die Voraussetzung vereinigt werden, daß die letztere als eine bloße Zeitidee anzusehen sey, woran sich jedoch sogleich die weitere Frage anschließen muß, ob die Apostel selbst in dieser Zeitidee befangen waren, oder über ihr stehend nur für den Zweck ihres Lehrberufes sich an sie accommodirten. Das Letztere wurde von den Theologen, mit deren Ansicht wir es hier zu thun haben, gewöhnlich angenommen. Man glaubte, durch die Annahme, daß die Apostel für sich selbst das Wahre und Richtige erkannt, aber nach ihrer Lehrweisheit für gut gefunden haben, es dem Bewußtseyn ihrer Zeitgenossen unter einer ihnen bekannten Form mitzutheilen, so viel möglich zu verhüten, daß es zwischen der an sich wahren Lehre und der Schriftlehre zu einem entschiedenen Bruche komme. Nur aus demselben Bestreben läßt sich auch die Ansicht Löfflers erklären, daß die Apostel, wie Löffler in den schon genannten Abhandlungen durch eine Art von Induction zu beweisen suchte, nie von Vergebung der Sünden der Christen um des Todes Jesu willen reden, sondern, daß sie blos die Vergebung der vor der Annahme des Christenthums begangenen Sünden von jenem Tode ableiten. Die ganze Vorstellung, daß durch vergossenes Blut jemand gereinigt, und ihm die Strafe der Uebertretung vergeben werde, stamme aus der mosaischen Religions-Verfassung. Wie schon die Propheten Opfer und Gehorsam verbanden, so habe das Christenthum die Opfer gänzlich aufgehoben, und das Wohlgefallen Gottes nur an die Reinheit des Herzens und an standhafte beharrliche Tugend geknüpft. Da aber Jesus sein bei der Gründung des Christenthums vergossenes Blut das Blut eines neuen Bundes genannt, und mit dem Blute verglichen habe, mit welchem bei der Stiftung des mosaischen Gesetzes das Volk besprengt und gereinigt worden war, so haben die Apostel diese angegebene Aehnlichkeit ergriffen, und das Blut Jesu

als das Blut vorgestellt, welches diejenigen reinige, die in den neuen christlichen Bund mit Gott treten, und Christus habe dadurch die Gestalt eines Opfers erhalten. Nur in dem einzigen Falle, wenn ein über seine bisherigen Sünden Bekümmerter und an versöhnende Opfer Gewöhnter, ein Mitglied der christlichen Kirche zu werden wünsche, könne die Lehrart der Apostel wiederholt und nachgeahmt werden. Da aber die Apostel selbst die Reinigung durch das Blut Jesu und die damit verknüpfte Vergebung auf die vor der Annahme des Christenthums begangenen Sünden einschränken, und von Sünden der Christen durchaus nichts wissen wollen, so gehöre die in der Kirche üblich gewordene Lehre von der Vergebung der Sünden und der Laster der Christen, um des Todes Jesu willen, nicht in die Zahl der christlichen Wahrheiten: sie habe, außer ihrer Schädlichkeit, keinen Grund in der h. Schrift [1]). Betrachten wir diese Ansicht etwas näher, so kann man sich nicht wundern, daß sie überall nur Widerspruch gefunden hat. Ihre Tendenz geht zwar, was die Sache selbst betrifft, gleichfalls nur dahin, die Lehre von der Sündenvergebung als eine bloße Zeitvorstellung aufzufassen, sie kommt aber darüber in Widerspruch mit sich selbst, daß sie auf der einen Seite den Aposteln das Bewußtseyn dieser Vorstellung als einer bloßen Zeitvorstellung zuschreibt, auf der andern Seite aber das, was sie zu einer bloßen Zeitvorstellung macht, selbst wieder aufhebt. Wenn sie die Apostel absichtlich immer nur von der Vergebung solcher Sünden, die von den Juden und Heiden vor ihrem Uebertritt zum Christenthum begangen worden sind, nicht aber der Sünden der Christen reden läßt, so kann dieß von den Aposteln nur deßwegen geschehen seyn, weil sie selbst das Bewußtseyn hatten, daß es an sich, oder für diejenigen, für welche die Lehre von der Sündenvergebung nicht als Zeitvorstellung Bedürfniß ist, also für die Christen

1) Löffler a. a. O. S. 360. f.

in ihrem Unterschied von den Juden und Heiden, keine Sündenvergebung gibt. Wenn dagegen Löffler selbst zugibt, daß auch die Christen, obgleich sie nach der Lehre der Apostel ein reines und heiliges Volk seyen, dennoch in manchen Fällen fehlen, und für solche aus Uebereilung herrührende Vergehungen der Vergebung bedürfen, warum soll den Aposteln, wenn sie in jener Beziehung das Wesen der Sündenvergebung so gut erkannten, in dieser letztern die richtige Erkenntniß abgesprochen werden, und welche Ursache ist demnach vorhanden, Stellen, in welchen die Apostel diese Erkenntniß wirklich aussprechen, wie namentlich der Stelle 1 Joh. 2, 1., eine dem natürlichen Sinne der Worte widerstreitende Erklärung aufzudringen? [1]) Sagt man, daß die Vergebung der Sünden der Christen allein von der Besserung, nicht von dem Tode Jesu abhänge [2]), so kann auch dieß keinen so wesentlichen Unterschied ausmachen, da ja die Apostel auch die Juden und Heiden zur Besserung aufforderten, und dem Tode Jesu in keinem Falle ein die Besserung bewirkender moralischer Einfluß abgesprochen werden kann. Soll daher gleichwohl die Lehre von der Sündenvergebung nur in die Sphäre der Zeitvorstellungen verwiesen werden, so kann dieß nur durch die Voraussetzung motivirt werden, daß die Apostel überhaupt noch in den Vorstellungen ihrer Zeit befangen waren (dieß

1) Löffler erklärt die Stelle 1 Joh. 2, 1., die mit Recht von den Gegnern seiner Ansicht gegen ihn geltend gemacht worden ist, so (S. 353.): „Dieß, Geliebte, schreibe ich euch, damit ihr nicht in jenem sündhaften Zustande beharret, und sollte sich noch jemand darin finden, so wende er sich nur an unsern Beistand bei Gott, an Jesum den Unschuldigen,“ und setzt dabei voraus, daß der Brief zum Theil an Nichtchristen oder an solche Leser gerichtet sey, welche noch Weniges vom Christenthum wußten, oder keine feste Ueberzeugung davon hatten.

2) Löffler a. a. O. S. 367.

ist auch die eigentliche Ansicht Löfflers, wenn er den Glauben von sich nicht erhalten zu können bekennt, daß die Vorstellung von der reinigenden Kraft des Blutes Jesu eine Frucht der Lehrweisheit der Apostel gewesen sey, welche bei richtigerer Einsicht sich nach den herrschenden Begriffen der Zeit bequemt haben), ist aber eine solche Befangenheit bei den Aposteln vorauszusetzen, so kann auch kein Interesse vorhanden seyn, um sie nicht zu weit hinter der Erkenntniß der Wahrheit zurückbleiben zu lassen, die Behauptung aufzustellen, die Sündenvergebung, die sie an den Tod Jesu knüpfen, beziehe sich immer nur auf die Juden und Heiden, nicht aber auf die Christen selbst. Die Löffler'sche Vorstellung will demnach zwar nicht blos bei der Voraussetzung einer Accommodation stehen bleiben, aber auch den weitern Schritt zu der Annahme, daß die Apostel selbst im Irrthum befangen waren, nicht entschieden thun, wodurch sie sich selbst in ihrer Halbheit und Unhaltbarkeit kund gibt.

Drittes Kapitel.

Die Vertheidiger der kirchlichen Lehre, Michaelis, Seiler, Döderlein, Storr u. A.

In den zunächst an Töllner sich anschließenden Theologen stellt sich uns nur die eine Seite des weiter fortschreitenden Dogma's dar, diejenige, auf welcher man kein Bedenken trug, sich in einen mehr oder minder entschiedenen Gegensatz zur kirchlichen Lehre zu setzen, und wir müssen nun, um die beiden einander parallel laufenden Richtungen auf gleiche Weise zu verfolgen, uns auf die andere Seite herüberwenden, auf welcher man das entgegengesetzte Interesse hatte, der biblisch kirchlichen Lehre so viel möglich treu zu bleiben. J. D. Michaelis, J. F. Seiler, Döderlein, Knapp [1]), Storr, Schwarze, Reinhard sind

1) Die Knapp'schen Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriff der evang. Kirche, herausg. von

hier neben mehrern andern hauptsächlich die Theologen, welche berücksichtigt werden müssen. Da aber auch diese Theologen in derselben Richtung der Zeit, die jene andern, deren Gegner sie sind, charakterisirt, tiefer, als sie selbst wußten, befangen waren, und die kirchliche Lehre größtentheils mehr nur im Allgemeinen, als in ihren einzelnen Bestimmungen festhielten (wie ja überhaupt jene dem kirchlichen Bewußtseyn entfremdete Zeit alles gethan zu haben glaubte, wenn sie nur dem Biblischen seine Geltung sicherte), so ist es um so schwieriger, den Gesichtspunkt, aus welchem die Gegner und Vertheidiger der kirchlichen Lehre in ihrem Verhältniß zu einander zu betrachten sind, richtig festzustellen [1]). Die eigenthüm-

---

Thilo. Halle 1827. 2 Thle, gehören gleichfalls hieher, da sie nach der Vorr. S. XVII. seit dem J. 1789. keine wesentliche und durchgreifende Umgestaltung im Fortgange der Zeit erfahren haben.

1) Den Uebergang von der einen Klasse auf die andere machen Dogmatiker, wie Heilmann (Comp. theol. dogm. Goett. 1761.) Gruner (Instit. theol. dogm. libri tres. Halae 1777.) u. a. die sich gegen die Bestreitung und Vertheidigung des Dogma's im Grunde gleich indifferent verhalten, und in dem Bestreben, den ganzen Inhalt des Dogma's so viel möglich auf den allgemeinsten und unbestimmtesten Ausdruck zu bringen, die dogmatische Negativität der Zeit in einem sehr treuen Bilde darstellen. Daß Christo die Sünden der Menschen zugerechnet seyen, sey gewiß, was aber das Wie? betreffe, *non est, quod sudemus in enodandis spinosis quaestionibus — velut cui bono, aut qua judicis aequitate eorum etiam poenas sustinuerit dominus, qui aeternum miseri ipsimet eas luent, tum quomodo aeternos cruciatus paucis horis exhaurire potuerit, denique quo potuerit maxime modo singulorum in infinita multitudine peccatorum poenas uno actu luere.* Eine solche Vorstellung erwecke *moerorem magis, quam jucundam divinae sapientiae admirationem.* Heilmann a. a. O. S. 230.

liche Lehrweise der in die genannte Klasse gehörenden Theologen läßt sich, wie ich glaube, auf folgende Hauptmomente zurückführen.

1. Die Untersuchungen, von welchen zuletzt die Rede war, gingen von dem Begriff der Strafe aus, und hatten das Resultat zur Folge, daß es eigentlich keine Strafe gebe, welche aufgehoben werden könne, eine Sündenvergebung im eigentlichen Sinne also nicht stattfinde. Der Begriff positiver Strafen schien den genannten Gegnern der kirchlichen Lehre ein der Vernunft widerstreitender zu seyn. Eben diesen Begriff mußten daher die Vertheidiger derselben vor allem rechtfertigen, wenn sie die Lehre von der Sündenvergebung im kirchlichen Sinne festhalten wollten, und es tritt daher auch schon hier der Unterschied der beiden einander gegenüberstehenden Ansichten sehr klar hervor. Hatten die Einen die Ansicht, daß die Sünde keine andere Folgen haben könne, als nur solche, die sich aus dem natürlichen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen begreifen lassen, so beriefen sich da-

Bei Gruner kommt alles darauf hinaus, *quod Christus mala physica, ex peccatis hominum oriunda, et in his mortem patientissime fortissimeque pertulit*, damit die Menschen dadurch die Sünde verabscheuen lernen, und sich überzeugen, daß die physischen Uebel und auch der Tod, *non tam esse mala, quam videri imprudentibus.* Sonst hätte ja Gott seinen einzig geliebten Sohn nicht so viele und so große Uebel erdulden lassen können. A. a. O. S. 414. Ueber Semlers ebendahin gehörenden dogmatischen Indifferentismus, vergl. man dessen Versuch einer freiern theolog. Lehrart. Halle 1777. S. 466. Denkende Christen haben die Freiheit, an die bestimmte Art und Weise entweder gar nicht zu denken, und blos den Versicherungen der Liebe und Gnade Gottes zu glauben, oder sie können eine andere Reihe des Zusammenhangs aus solchen Redensarten, wie *satisfactio vicaria* u. s. w. sammeln, ohne der Sache, dem Erfolge, dem Verdienste Christi im Geringsten Eintrag zu thun.

gegen die Andern darauf, daß der göttliche übernatürlich wirkende Wille auch andere, als blos natürliche Folgen mit der Sünde verbinden könne. Offenbar sey doch, wurde bemerkt, die Einrichtung der Sinnenwelt von der Weisheit und Güte des Allmächtigen nach moralischen Zwecken veranstaltet. Da nun Gott alles so lenke, wie es die Beförderung der sittlichen Vollkommenheit und des wahren Wohlseyns der vernünftigen Geschöpfe erfordere, so werde er gewiß auch diejenigen Uebel, die in dem Zusammenhange der Dinge einmal da seyen, und ohne noch größern Schaden anzurichten, nicht ganz vertilgt werden können, so anwenden, daß sie zur Verhinderung der Sünde, zur Erweckung der Gewissen frecher Menschen, und zur Warnung anderer dienen. Positive Strafen seyen also solche Uebel, welche zwar nicht selbst aus den Sünden der Menschen entstehen, aber von der Weisheit Gottes absichtlich so gelenkt werden, daß sie den Menschen an die Uebertretungen des Gesetzes, die er begangen, erinnern, das Strafgefühl in ihm erwecken, und ihm seine Schuld vor Augen bringen. Wenn auch kein Mensch im Stande sey, in einzelnen Fällen mit Sicherheit die Gründe anzugeben, welche bei den Schicksalen der Menschen in Gottes Rathschluß verborgen liegen, so könne doch auch niemand mit Gewißheit entscheiden, ob dieß oder jenes den Sünder treffende Uebel nicht in der That nach Gottes Absicht eine positive Strafe zu nennen sey. Positive Strafen seyen jedoch keine willkürliche, sie haben ihren Grund in der Schwachheit der Menschen, und seyen so wenig eine bloße Geburt des Aberglaubens, daß sie vielmehr ein klarer Beweis der Güte und Weisheit Gottes seyen, der sich mit Vaterliebe zu der Schwäche und den Gesinnungen seiner Geschöpfe herablasse. Den Hauptbeweis für die Realität solcher Strafen fand man in der alttestamentlichen Geschichte. Da aber die durch den Tod Jesu aufgehobenen Strafen sich nicht blos auf die gegenwärtige, sondern die künftige Welt beziehen, so mußten hauptsächlich die Stra-

fen der künftigen Welt aus dem Gesichtspunkt positiver Strafen betrachtet werden. Die natürlichen Strafen der Sünden, das unangenehme Bewußtseyn eines schlechten Lebens, die Unruhe des Gewissens, die Furcht vor dem Richter, die schreckliche Erwartung einer peinvollen Zukunft, behauptete man, begleiten zwar den Menschen über die Grenzen dieses Lebens hinaus, aber diese aus der Natur der Sünde selbst entstehenden Wirkungen der Sünde werden durch andere äussere Peinigungen ungemein vermehrt. Daß die Seele mit ihrem Körper wieder vereinigt, und dadurch der Schmerz vermöge der sinnlichen Werkzeuge vergrößert werde, daß die Seele zuvor schon und nach der Vereinigung mit diesem erweckten Körper in einen sehr schrecklichen Ort versetzt werde, daß sie in der unangenehmen Gesellschaft und Verbindung mit bösen Geistern und ungebesserten Seelen leben müsse, daß selbst das Element, in welchem sie sich dann befinde, ihr schmerzhafte Empfindungen erregen werde, daß in allem diesem die Weisheit und Güte Gottes sich offenbare, welche die Hölle dazu bestimmt habe, Seelen, die sich hier nicht durch Wohlthaten zur Besserung leiten lassen, durch Zwangsmittel vom Bösen abzuhalten, zur Erkenntniß ihrer Sünden zu bringen, und zum Gehorsam gegen Gott zu nöthigen, solche und andere Argumente waren die Gründe, durch welche man die Realität positiver ewiger Strafen zu erweisen suchte [1]. Je weiter aber durch die Annahme positiver Strafen der Begriff der Strafe ausgedehnt wurde, desto freieren Raum hatte man

---

1) Man vgl. hierüber Seiler: Ueber den Versöhnungstod Jesu Christi, Erlangen 1778. Zweiter Theil 1779. vgl. besonders S. 60. f. (gegen diese Schrift ist die schon erwähnte Bahrdtsche gerichtet, deren Polemik bei aller Oberflächlichkeit doch die schwachen Seiten des Seiler'schen Raisonnements meistens treffend aufdeckt). Die Fragen der zweifelnden Vernunft: Ist Vergebung der Sünden möglich? Ist von Gott Begnadigung durch Christum zu hoffen? Erl. 1798. S. 76. f.

auch, die Möglichkeit ihrer Erlassung anzunehmen. So nothwendig positive Strafen zu seyn schienen, so mußte man doch zugleich anerkennen, daß Strafen überhaupt nicht das beste Mittel zur Beförderung der moralischen Gesinnung seyen, und nahm daher an, daß Strafen in allen denjenigen Fällen, in welchen die Begnadigung mehr zur Besserung beitragen könne, erlassen werden [1]. Daß aber als der eigentliche Zweck der Strafe die Besserung des Sünders anzusehen sey, glaubte man der neuern Theorie nicht zugeben zu dürfen, und erklärte es daher für eine Vermessenheit, wenn das schwache Geschöpf, um die Schicklichkeit einer vertretenden Genugthuung a priori läugnen zu können, der Gerechtigkeit des Allerhöchsten die Gesetze vorschreiben wolle, daß alle ihre Strafen sich auch auf das Beste des leidenden Subjekts erstrecken, und folglich sobald die Besserung desselben erfolge, nachlassen, aber auch, wenn sie ihren Nutzen sollen erreichen können, von dem Sünder selbst empfunden werden müssen. Es lasse sich bei keiner Strafe mit Zuversicht behaupten, daß sie für kein anderes Subjekt außer dem Leidenden belehrend seyn könne, weil ihr Zusammenhang mit dem Verbrechen uns Sterblichen verborgen sey. Wenn auch Gott vermöge seiner Güte mit den exemplarischen Strafen überall gern den bessernden Zweck verbinden werde, wenn es anders in allen Fällen möglich sey, so können doch wir, die wir in das Ganze keine Einsicht haben, nicht zum voraus annehmen, daß alle Strafen, welche in diesem unermeßlichen Reiche nothwendig sind, bessernd seyn können. Sey es aber unerweislich, daß alle göttliche Strafen nothwendig Besserung des Bestraften zur Absicht haben, so könne dieser Zweck, der vielleicht bei manchen göttlichen Strafen nicht einmal stattfinde, wenigstens nicht der einzige seyn, und es lasse sich daher auch nicht behaupten, daß, so-

---

1) Seiler die Fragen u. s. w. S. 111. f. Versöhnungstod Th. I. S. 46. f.

bald die Besserung erfolge, die göttlichen Strafen ihren möglichen Nutzen erreicht haben, und folglich nachlassen [1]). Diese Theorie mußten die Vertheidiger der kirchlichen Versöhnungslehre aufstellen, um sowohl die Aufhebung der Strafen nicht blos von der Bedingung der Besserung abhängig zu machen, als auch die Möglichkeit eines stellvertretenden Strafleidens zu retten. Da man auf den absoluten Begriff der Gerechtigkeit nicht zurückzugehen wagte, so hatte der exemplarische Zweck der Strafe um so mehr einleuchtendes [2]). Mit dieser Theorie glaubte man daher auch das von den Gegnern vorgebrachte Argument, daß ein Unschuldiger nicht für Schuldige gestraft werden könne, hinlänglich widerlegt zu haben [3]).

2. Setzte man das eigentliche Wesen der Strafe in den Zweck der Besserung, so ergab sich hieraus von selbst, daß nach erfolgter Besserung die Strafe hinwegfällt. Die eigentliche und unmittelbare Ursache der Sündenvergebung ist daher nur die Besserung, und von einer Begnadigung kann daher nur insofern die Rede seyn, sofern sie in der Besserung schon enthalten ist. Anders aber mußte das Verhältniß von Besserung und Begnadigung von denen bestimmt werden, welche die Besserung nicht als den eigentlichen Zweck der Strafe betrachteten. Folgt die Begnadigung oder Sündenvergebung nicht an sich schon aus der Besserung, so kann sie nur als das der Besserung Vorangehende, und von ihr Unabhängige

---

1) Vergl. Schwarze über den Tod Jesu, als ein wesentliches Stück seines wohlthätigen Plans zur Beglückung des menschlichen Geschlechts. Leipz. 1795. S. 10. f. Eben davon handelt ganz besonders Storr in dem ersten Haupttheil der Abhandlung über den Zweck des Todes Jesu.

2) Seiler, über den Versöhnungstod J. Chr. Th. I. S. 26. Michaelis Gedanken über die Lehre der heil. Schrift von Sünde und Genugthuung, als eine der Vernunft gemäße Lehre. Neue völlig umgearbeitete Ausg. 1779. S. 597. 617.

3) Seiler a. a. O. S. 66. f.

gedacht werden, und nur dieß schien den Gegnern der neuern Theorie die schriftgemäße Lehre von dem Zusammenhang des Todes Jesu mit der Sündenvergebung zu seyn. Daß derselbe der Lehre der Schrift zufolge nicht blos als ein mittelbarer, durch die Besserung vermittelter, sondern nur als ein unmittelbarer gedacht werden dürfe, suchte man jetzt im Gegensatz gegen die von den genannten Gegnern erneuerte socinianische Lehre mit besonderer Sorgfalt und Gründlichkeit nachzuweisen. Die Gründe, welche man für diesen Zweck geltend machte, waren hauptsächlich folgende: 1. An sich schon erlaube der allgemeine Sprachgebrauch nicht, wenn gesagt werde, daß Jesus zur Vergebung der Sünden gestorben sey, eine die Vergebung eigentlich erst bewirkende Mittelursache hineinzudenken. 2. Auch andere Ausdrücke, deren sich die Apostel bedienen, wenn sie z. B. sagen, daß wir durch den Tod Jesu gerechtfertigt, mit Gott ausgesöhnt seyen, beweisen dieß. 3. In so vielen Fällen werde die allgemeine, dem menschlichen Geschlecht geschenkte und dargebotene Begnadigung als eine der Bekehrung und Besserung vorangehende Wohlthat dargestellt, und als ein Argument und Beweggrund derselben gebraucht. Einen weitern Beweis bieten 4. alle diejenigen Stellen dar, in welchen der Tod Jesu und die Folgen und Wirkungen desselben als ein Sühn- oder Sündopfer beschrieben werden. Und wenn 5. in einigen Stellen die Kraft und Wirkung des Todes Jesu selbst auf die Zeiten vor demselben, und auf das ganze menschliche Geschlecht ausgedehnt werde, so sey hieraus deutlich zu sehen, daß an eine erst durch die Besserung bewirkte Vergebung nicht gedacht werden könne [1]).

3. Was die nähere Bestimmung des Zusammenhangs des Todes Jesu und der Sündenvergebung betrifft, so war man von dem Gedanken an eine objektive, im Wesen Gottes

1) Storr, Pauli Brief an die Hebr. Zweiter Theil, über den eigentlichen Zweck des Todes Jesu. Tüb. 1789. S. 571. f.

selbst begründete Nothwendigkeit der Versöhnung und Genugthuung weit entfernt, und glaubte daher sich nicht ernstlich genug gegen die Voraussetzung erklären zu können, daß in Gott selbst eine Veränderung erfolgt, Gott erst durch Christi Tod zur Gnade gegen die Menschen bewogen worden sey, aus welcher irrigen Vorstellung von der göttlichen Strafgerechtigkeit der größte Theil der Zweifel und Einwendungen eines Socin, Crell, Dippel gegen die kirchliche Lehre entstanden sey [1]). Um so befriedigender erschien daher den Meisten die Grotius'sche Idee des im Tode Jesu von Gott aufgestellten Straferempels, welche besonders von Storr nach ihrer Wichtigkeit für die Lehre von der Versöhnung entwickelt worden ist. Da sich Jesus keiner Engel, sondern sündiger Menschen anzunehmen gehabt habe, die erst von Strafen frei werden sollten, so habe entweder keine Strafe vollzogen, und also ohne weiteres von der Strafsanction abgegangen, oder die Strafe von demjenigen selbst, der uns durch seinen Gehorsam beseligen wollte, übernommen werden müssen. So sey unsere Befreiung von der Strafe keine Zurücksetzung, sondern vielmehr eine Bestätigung der Strafsanction, wobei das Band der Schuld und Strafe recht anschaulich gemacht sey. Gott hätte dem Geisterreiche die Unverletzlichkeit der seinen Gesetzen beigefügten Strafsanction und die Gewißheit ihrer Erfüllung nicht anschaulicher machen können, als wenn er das Dispensationsrecht auch in demjenigen Falle, wo es am ersten anwendbar zu seyn schien, schlechterdings nicht gebrauchen wollte, wenn er auch da, wo alles für eine Ausnahme zu seyn schien, die Unschuld des Menschen Jesu, seine ganz einzige Verbindung mit Gott, das Wohlgefallen Gottes an seinem auch außer dem Leiden des Todes bewiesenen Gehorsam, und selbst an dem edlen Verlangen, seine Seligkeit mit seinen Mitmenschen theilen zu dürfen, die Strafsanction dennoch vollzogen wissen

1) Seiler, Versöhnungstod Th. I. S. 228. f.

wollte. Den abschröckenden oder exemplarischen Nutzen könne daher nicht wohl eine andere Strafe in eben dem Maaße haben, wie die an Jesu vollzogene [1]). Wenn man in diesem Zusammenhange auch auf die Größe der Person des Erlösers besonderes Gewicht legte, so konnte dieß zwar, der Natur der Sache nach, nicht im Sinne der kirchlichen Lehre geschehen, aber doch wollte man auch die Idee, daß die Mittlersleiden Christi einen unendlichen Werth gehabt haben, nicht ganz fallen lassen. Wenn man nur diesen Ausdruck recht verstehe, so habe er einen ganz richtigen Sinn. Er drücke die Wahrheit aus: Da der Sohn Gottes in seiner Menschheit für alle Menschen gelitten habe, so sehe Gott, um der Hoheit dieser Person willen, das von Jesu erduldete Leiden gerichtlich so an, als hätten alle Menschen ihre Strafe selbst in Zeit und Ewigkeit ausgestanden. Dieses Leiden des göttlichen Mittlers nehme Gott deßwegen so an, weil es eben die Folgen, ja noch bessere Wirkungen hervorbringe, als wenn alle Menschen in Zeit und Ewigkeit ihre Strafen selbst erduldeten. Da Gott die Strafen der Sünden so wenig ohne Ersatz habe erlassen wollen, daß er, um sie aufzuheben, sogar seinen Sohn das Strafurtheil habe tragen lassen, so müsse es ganz unmöglich seyn, daß er die Sünden ohne Vollziehung der gedrohten Strafe erlassen könne. So sey daher durch die Leiden der erhabenen Person unsers göttlichen Mittlers die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes in ein helleres Licht gesetzt worden, als wenn

---

1) Storr a. a. O. S. 601. Michaelis a. a. O. S. 638. f. Seiler, im ersten Theile der Schrift über den Versöhnungstod, legt zwar mehr die Idee des stellvertretenden Opfers (wie überhaupt die Opfer, sowohl stellvertretend, als versöhnend gewesen seyen S. 113.) im Sinne der arminianischen Acceptilation (vgl. S. 286.) zu Grunde, kommt aber doch auch wieder auf die Idee des Strafexempels zurück (S. 381.). — Die bekannten Einwendungen gegen die Idee eines stellvertretenden Leidens beantwortet Seiler a. a. O. S. 301. f.

alle Menschen für ihre Sünden gestraft würden, da im letztern Falle für den Einzelnen doch immer noch die Hoffnung zurückbleiben könne, daß ihm Gott, ohne seine Sünde zu strafen, vergebe [1]). Um das Mittel der Versöhnung, den Tod einer so hohen Person, mit dem dadurch erreichten Zweck soviel möglich in ein angemessenes Verhältniß zu setzen, gefielen sich dieselben Theologen besonders auch in der Vorstellung, daß der Eindruck des durch den Tod Jesu gegebenen Strafexempels sich nicht blos auf die Menschheit, sondern auch das ganze Geisterreich erstrecke [2]).

---

1) Seiler, Vers. I. S. 289. f.

2) Vgl. Storr a. a. O. S. 601. 607. 626. f. 631. und an mehreren andern Stellen, Seiler Versöhn. I. S. 381. und besonders Michaelis a. a. O. S. 657. welchem hierin auch der Verfasser der Schrift: Der wahre Gesichtspunkt der Bibellehre vom Versöhnungstode Jesu Christi Halle 1782. folgt. So falle, meint Michaelis, der Einwurf hinweg: ob nicht die Genugthuung Christi zu viel, eine zu große Veranstaltung, und die Einwohner unsers gegen das Ganze sehr kleinen Erdbodens ein zu geringer Gegenstand sind? Sonderlich, da sich doch die meisten, wie es scheine, durch die an Christo vollzogene Strafe ihrer Sünden nicht von Sünden abschrecken oder bessern lassen. Ob dieß nicht viel Mittel und zu wenig Endzweck sey? Wenn derselbe Theologe, um das Leiden Jesu in das rechte Verhältniß zur Größe seiner Person zu setzen, weiter so argumentirt: durch wenig Uebel sey viel Uebel verhütet, durch das Leiden eines Einzigen, der Standhaftigkeit genug gehabt habe, es zu ertragen, und so belohnt worden sey, daß die Summe seines Glücks, sein Leiden davon abgezogen, alle Summen von Glück übersteige, die wir denken können, werden ungezählte Millionen vor ewigem Uebel bewahrt (S. 658.); so ist klar, daß die Uebertragung unserer Strafen auf Christus, bei dieser Vorstellung, obgleich Michaelis sich ausdrücklich dagegen erklärt (S. 647.), doch nur eine Scheinübertragung wird.

Die Idee des Strafexempels fehlt nicht leicht bei einem Theologen jener Zeit, aber nur bei Storr ist sie die Grundlage einer entwickelten Theorie geworden, die hier um so weniger übersehen werden darf, je weniger sich sonst jene Zeit zu einem solchen Gedanken zu erheben vermochte. Die Storrsche Theorie hat, obgleich der Begriff der Gerechtigkeit anders bestimmt ist, die größte Aehnlichkeit mit der Anselm'schen; wie diese geht auch sie darauf hin, die Seligkeit der Menschen als eine von der Person Christi auf sie übertragene zu betrachten. Wie Anselm geht auch Storr davon aus, daß der Mensch Jesus als Geschöpf für sich selbst verbunden war, die ihm vorgeschriebenen göttlichen Gebote zu halten. Wie es aber überhaupt freie Güte des Schöpfers war, daß die menschliche Natur Jesu so ganz vorzügliche Anlagen hatte, und mit dem λόγος θεὸς persönlich vereinigt wurde, so hätte Gott Jesum ohne vorangehende Erniedrigung und Erprobung des Gehorsams in den Genuß der seiner ursprünglichen Würde entsprechenden Herrlichkeit und Seligkeit versetzen können, wenn er nicht besondere Absichten mit Jesus zum Beßten anderer Menschen gehabt hätte. Wollte daher Gott dem Gehorsam, den er seinen Absichten zu Folge forderte, bei Jesu, wie bei andern Geschöpfen eine positive Belohnung geben, so mußte zu der Herrlichkeit, welche schon in der ursprünglichen Einrichtung Jesu gegründet war, und die er auch ohne jene Proben des Gehorsams, vermöge seiner natürlichen Anlage und Verbindung mit Gott, zu genießen gehabt hätte, wenn es Gott gefallen hätte, keine Erniedrigung von ihm zu verlangen, und zu der Ehre, die Jesus nun beim Genuß seiner ursprünglichen Vorzüge als natürliche Folge seines Gehorsams einerndtet, noch etwas weiteres hinzukommen. Da aber zu seinem persönlichen Wohl nichts hinzukommen konnte, was nicht schon in der persönlichen Vereinigung des Menschen Jesu mit dem ewig Geliebten des Vaters, der mit dem Vater Eins ist, gegründet wäre, so konnte die positive Belohnung des Menschen

Jesu blos in der Beseligung anderer um Jesu willen bestehen. Er war zwar, die göttlichen Forderungen vorausgesetzt, für sich selbst zum Gehorsam verbunden, und hat daher auch die auf seinen Gehorsam gesezte Belohnung eigentlich selbst erworben, sofern aber seine Belohnung in dem Rechte bestund, uns an seiner Seligkeit Antheil nehmen zu lassen, ist sein Gehorsam zugleich wohlthätig und verdienstlich für uns, genugthuend aber ist er, wenn auch nicht vertretend, wie sein Leiden, sofern dem νόμος ἔργων dadurch Genüge geschieht, daß die Beseligung der Menschen zu einer Folge des Gehorsams gemacht wurde [1]. Das Hauptmoment dieser Theorie besteht wie bei der Anselm'schen darin, daß von Jesus eine moralische Leistung geschieht, die auf der einen Seite wie jede Leistung dieser Art nicht unbelohnt bleiben darf, auf der andern aber vermöge der Würde, in deren Besitz Jesus an sich schon ist, nicht an ihm selbst, sondern nur an andern belohnt werden kann, nur betrachtet Storr nicht, wie Anselm, den Tod Jesu als eine Aufgabe, zu welcher Jesus an sich nicht verpflichtet war, sondern nach Storr war Jesus zu seinem ganzen Gehorsam überhaupt, sowohl verpflichtet, als nicht verpflichtet; verpflichtet, wie überhaupt jedes Geschöpf zum Gehorsam gegen Gott verpflichtet ist, nicht verpflichtet aber, sofern er für seine Person durch seinen Gehorsam nichts erlangen konnte, was er nicht an sich schon hatte. Eben dieß ist aber auch schon der Punkt, wo sich uns die Unhaltbarkeit dieser Argumentation aufdeckt. Wie das Falsche der Anselm'schen Theorie vor allem darin besteht, daß das Leben und der Tod Jesu nicht unter denselben sittlichen Gesichtspunkt gestellt werden, so trennt Storr auf eine in sittlicher Hinsicht nicht zuläßige Weise den Genuß der Seligkeit von der sittli-

1) Ueber den Zweck des Todes Jesu S. 666. f. Vgl. Doctrinae christianae pars theoretica e sacris libris repetita. Stuttg. 1793. S. 244. f. §. 86. u. 87.

chen Vollkommenheit. Zum persönlicheu Wohl Jesu, behauptet Storr, konnte durch seinen im Zustande der Erniedrigung geleisteten Gehorsam nichts hinzukommen, was er nicht an sich schon hatte, aber doch würde, wird zugleich behauptet [1]), wenn Jesus nicht gelitten hätte, „sein Gehorsam wenigstens nicht in dem hohen Maaße, nicht in dem ausnehmenden Glanze sich haben zeigen können, wie jetzt, da er, der Sohn, nicht allein der Herrlichkeit, worauf er den natürlichsten Anspruch hatte, sich gern auf eine Zeitlang begab, sondern sogar den ihm so empfindlichen, und bei einer so erhabenen Person höchst befremdlichen Tod am Kreuz freiwillig übernahm. Hier erreichte der Gehorsam Jesu seine höchste Stufe, dieß war diejenige Probe des Gehorsams, welche eben am meisten bewundert, und als der auffallendste Beweis angesehen wird, daß der Mensch Jesus seiner alles übersteigenden Herrlichkeit nicht nur vermöge seiner natürlichen Anlagen und seiner ursprünglichen Verbindung mit Gott fähig, sondern auch vermöge seiner moralischen Vortrefflichkeit würdig sey. Dieß ist eben der vorzüglichste Grund des ganz ausnehmenden Wohlgefallens Gottes an ihm. Wie der Gehorsam Jesu durch sein Leiden des Todes glänzender wurde, so wurde es auch die Ehre, die er um jenes Gehorsams willen von dem darauf erfolgten Genusse seiner Herrlichkeit hat.“ Ist aber dieß der Fall, wie kann zugleich behauptet werden, es habe durch den Gehorsam Jesu zu seinem persönlichen Wohl nichts hinzukommen können, was er nicht an sich schon hatte? Würde diese Behauptung nicht voraussetzen, daß unter dem persönlichen Wohl Jesu eigentlich nichts anders verstanden wird, als der äußere sinnliche Genuß der höchsten Summe von Glückseligkeit? Je mehr aber die Seligkeit, als eine an sich unsinnliche, im engsten und unmittelbarsten Zusammenhang mit der sie bedingenden sittlichen Vollkommenheit, und als

1) A. a. O. S. 665.

mit ihr wesentlich Eins gedacht wird, desto weniger kann geläugnet werden, daß jede Zunahme der sittlichen Vollkommenheit auch eine Zunahme der Seligkeit in sich schließt. Daß aber die sittliche Vollkommenheit Jesu durch seinen Gehorsam eine sehr bedeutende Zunahme gewann, oder vielmehr dadurch erst ihren wahrhaft sittlichen Werth erhielt, wie könnte dieß in Zweifel gezogen werden, wenn doch, wie Storr selbst behauptet, der moralische Werth eines Geschöpfs eigentlich auf der Stärke des Gefühls seiner Abhängigkeit von dem Schöpfer beruht, oder seine Ehre von dem Gehorsam, von der Willigkeit abhängt, womit es sich dem unterwirft, dem es seiner Natur nach aufs vollständigste unterworfen ist, daß es demnach auch dem Menschen Jesus zu desto größerer Ehre gereicht, je mehr die Willigkeit, mit der er von Gott abhing, offenbar wurde? Hatte der von Jesu geleistete Gehorsam die Folge, daß er „die Herrlichkeit, welcher er vermöge seiner persönlichen Vereinigung mit dem ewig Geliebten des Vaters fähig ist, nun nicht blos als einen natürlichen Vorzug, oder als Geschenk seines Urhebers, dessen Willen er jene allerbesonderste Verbindung mit Gott zu danken hat, sondern zugleich als Lohn seines Gehorsams und seiner rechtschaffenen Gesinnungen, oder als ein ehrenvolles Zeugniß der göttlichen Zufriedenheit mit seinem Verhalten und mit seinem moralischen Werth, als eine feierliche Erklärung seiner Rechtschaffenheit und seines Gehorsams genießt" [1]), so wird ja hiedurch ausdrücklich anerkannt, daß jede sittliche Vollkommenheit ohne sittlichen Werth ist, somit auch noch keine wahrhafte sittliche Existenz hat, solange sie nicht ihrer natürlichen Unmittelbarkeit enthoben, und durch die eigene Freiheit und Selbstthätigkeit des sittlichen Subjekts vermittelt ist. Ist Jesus als Mensch ein sittliches Subjekt, wie jeder Mensch, so muß er auch denselben sittlichen Gesetzen, die sich von der Natur keines

1) A. a. O. S. 664.

sittlichen Wesens trennen lassen, unterworfen seyn, und es kann daher die sittliche Belohnung, die die Folge seines sittlichen Gehorsams war, sich nur auf ihn selbst bezogen, oder nur in dem durch seinen Gehorsam gewonnenen Bewußtseyn bestanden haben, daß seine natürlichen Vorzüge durch die sittliche Vermittlung sein wahrhaftes freies Eigenthum geworden sind. War aber Jesus als sittliches Subjekt auch einer sittlichen Belohnung fähig, so fällt dadurch von selbst die Voraussetzung hinweg, auf welche die Storr'sche Theorie die Nothwendigkeit gründet, die eigentlich Jesu selbst zukommende Belohnung auf die Menschen zu ihrer Beseligung überzutragen, und wenn nun von einer Nothwendigkeit in diesem Sinne nicht weiter die Rede seyn kann, so führt uns die Storr'sche Theorie von der Anselm'schen, mit welcher sie zunächst die größte Aehnlichkeit zu haben scheint, vielmehr zu der socinianischen hinüber, welche zwar auch die Seligkeit der Menschen, als ein Geschenk, dessen Urheber Jesus vermöge seines Gehorsams geworden ist, betrachtet, aber den Grund dieses Zusammenhangs nur in einer freien Veranstaltung Gottes findet. Was die Storr'sche Theorie von der socinianischen unterscheidet, bleibt sodann nur noch die Idee des für den Zweck der Strafsanction im Tode Jesu gegebenen Straferempels und die von diesem Gesichtspunkt aus angenommene Nothwendigkeit des Todes. Aber auch in dieser Hinsicht ist die Storr'sche Theorie mit Recht in Anspruch genommen worden. Da auf dem biblischen Standpunkt, auf welchen Storr sich stellt, nichts für wahr gelten kann, was sich nicht aus Stellen der h. Schrift mit hinlänglicher Evidenz nachweisen läßt, so fragt sich vor allem, ob auch das N. T. den Tod Jesu als eine Offenbarung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit darstelle. Eben dieß wird nun aber in Beziehung auf die Hauptstelle, auf welche Storr sich beruft [1]) (Röm. 3, 25. 26.), von

1) A. a. O. S. 553. f. vgl. S. 571. f.

Theologen, welche sonst auf demselben Standpunkt mit Storr stehen, geläugnet. Wenn in der genannten Stelle, wurde bemerkt, sowohl nach ihrer ganzen Beschaffenheit, als nach der Meinung so vieler unpartheiischer Schriftausleger, die Gerechtigkeit Gottes so viel sey, als seine Gnade gegen die Sünder, oder der Erweis derselben, die Begnadigung selbst (wie 1, 17. wo V. 18. Gottes Ungnade, oder ihre Folgen, seine Strafen, jener Gerechtigkeit Gottes entgegengesetzt werden), wenn dieser Sinn wenigstens ebenso gut hermeneutisch möglich sey, als derjenige, welchen man sonst so häufig darin gefunden habe, so könne sie keinen tüchtigen und überzeugenden Beweis eines Satzes abgeben, welcher sonst nirgends ausdrücklich in der Schrift vorkomme, des Satzes, daß Jesus zur Offenbarung der Strafgerechtigkeit Gottes gestorben sey, oder um das fürchterlichste Strafexempel für die Menschen zu seyn [1]).

Die Storr'sche Theorie hat, obgleich sie nur auf biblischem Grunde ruhen will, doch ganz die Gestalt einer die Nothwendigkeit eines Versöhnungstodes aus apriorischen Voraussetzungen, insbesondere der Idee der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, erweisenden Theorie. Kann Gott die Sünden der Menschen nicht vergeben, ohne wenigstens ein Strafexempel zu statuiren, oder das Ansehen der Strafsanction aufrecht zu erhalten, so kann der Tod Jesu nur aus dem Gesichtspunkt einer nothwendigen Vermittlung betrachtet werden, er ist absolut nothwendig, wenn auch nicht in Beziehung auf das Wesen Gottes selbst, doch in Beziehung auf die den Menschen gegenüber in ihrer Unverletzlichkeit zu erhaltende Auktorität des göttlichen Gesetzes [2]). Je weniger es aber über-

---

1) Schwarze, über den Tod Jesu S. 141. f.

2) An Storr schließt sich in der Idee des Strafexempels besonders Reinhard an, welcher in seinen Vorlesungen über die Dogmatik von Berger 1801. S. 396. zwar als Haupt-

haupt in dem Geiste jener Zeit lag, sich auf den absoluten Standpunkt zu stellen, und die Wirklichkeit von der Idee aus zu begreifen [1]), desto gewöhnlicher wurde es bei dem Tode Jesu, als einer historisch gegebenen Thatsache, stehen zu bleiben, an welche Gott vermöge seiner Liebe zu den Menschen die Gewißheit der Sündenvergebung geknüpft habe. Man wollte daher nur das Faktum in seiner Zweckmäßigkeit nachweisen, ohne aus aprioristischen Gründen demonstriren zu wollen, unter welcher Voraussetzung allein Gott die Sünden der Menschen habe vergeben können. In diesem Sinne, in welchem namentlich Döderlein [2]), Morus [3]), Knapp [4]) den Zu-

---

zweck voranstellt, daß durch Christus die feierlichste Versicherung von der Bereitwilligkeit Gottes, die Sünden zu vergeben, oder eine unwidersprechliche Bestätigung der Lehre Jesu gegeben wurde, aber doch zugleich den Tod Jesu als einen stellvertretenden betrachtet, sofern sich Jesus ihm blos deßwegen unterwarf, damit den Menschen die Strafen erlassen werden könnten, die sie sonst selbst dulden müßten (S. 400.), was nach S. 407. nur den Sinn haben kann, Gott habe die Heiligkeit seiner Gesetze und Forderungen nicht besser verwahren können, als durch das an Christo aufgestellte Strafexempel, und die dadurch gegebene Versicherung, daß die muthwilligen Uebertreter dieser Gesetze von den Strafen desselben unausbleiblich würden betroffen werden.

1) Auch Storr ist hievon, seinem reinbiblischen Standpunkte, zufolge weit entfernt, und wie er es in Hinsicht der behaupteten Nothwendigkeit der Genugthuung für eine Vermessenheit des schwachen Sterblichen erklärt, der Gerechtigkeit des Allerhöchsten Gesetze vorzuschreiben, und sich in die Regierung des göttlichen Staats zu mischen (a. a. O. S. 570.), so muß dasselbe auch von der Idee des Strafexempels gelten, so groß allerdings das Gewicht ist, das Storr auf sie legt.

2) Döderlein, welcher in seiner Institutio theologi christiani in capitibus religionis theoreticis, nostris temporibus ac-

sammenhang des Todes Jesu und der Sündenvergebung be-

commodata, die ganze Lehre vom Tode Jesu und von der Versöhnung unter das Lehrstück de justificatione gestellt hat, hebt zwar auch noch die Grotius'sche Idee des Strafexempels hervor, doch mehr nur in der ersten Ausgabe vom J. 1781. als in den spätern. *In hoc ancipiti spei timorisque conflictu, e quo sane emergere per se non potest pectus humanum* (so schließt Döderlein Ed. I. Pars post. S. 900. seine psychologisch moralische Deduktion der Realität einer Versöhnungsanstalt) *Deus subvenit, modumque auxilii sic disposuit, ut et legum suarum majestati caveretur, et a poenarum metu ad certam felicitatis spem animus humanus averteretur: quorum alterum poena peccatorum inflicta exemploque severitatis proposito effectum est, alterum admonitu de habitu passionum unius ad universum genus humanum.* In den spätern Ausgaben, namentlich der sechsten von Junge besorgten vom J. 1797. wird statt des Strafexempels um so mehr als Wirkung des Lebens und Todes Jesu hervorgehoben (S. 438. f.): *intelligitur, quanta virtutis dignitas sit, quantam commendationem habeat voluntatis divinae pie exsequendae studium, quantum obsequii, constantis ac absoluti, honorem deferat Deus ad cultores suos.* Das Ansehen der göttlichen Gesetze erhelle nicht besser, *quam hoc exemplo viri, qui non aliam ob causam placuit Deo, quam propter obsequium, ac qui adeo placuit ob puritatem animi vitaeque numini, ut cum semel videret, legibus suis apprime satisfactum esse ab uno, hanc ob causam reliquis veniam se concedere velle declararet.* Dieß beziehe sich schon auf das Zweite, das durch den Tod Jesu erreicht werden sollte: *a poenarum metu avertendos excitandosque ad spem felicitatis animos fuisse,* wie ja überhaupt alle Anstalten Gottes den Zweck *nostrae tranquillitatis et virtutis stabiliendae ac promovendae* haben. Vgl. auch Döderlein's Christl. Rel. Unterricht nach den Bedürfnissen unserer Zeit von Junge Th. XI. 1802. S. 229.

3) Epitome theol. christ. Lips. 1789. S. 140.: *Non attinet,*

stimmten, wollte Gott durch den öffentlichen Tod Jesu, als eine in die Augen fallende, hiezu in psychologisch moralischer Hinsicht sich ganz besonders eignende Thatsache, eine Bestätigung seiner Verheißung, die öffentliche an eine sinnliche Begebenheit geknüpfte Erklärung geben, daß er, nachdem Jesus einen so vollkommenen Gehorsam im Thun und Leiden bewiesen habe, den Sündern vergeben, und unter der Bedingung der Besserung die Strafen der Sünde erlassen wolle. Eben darauf hat im Allgemeinen auch Seiler, in seiner spätern Schrift, seine früher dargelegte Ansicht zurückgeführt. Daß Jesus die Menschen von den Strafen der Sünde befreit, ihre Erlassung dadurch möglich gemacht habe, daß er

---

demonstrare (a priori) Deum non posse condonare, nisi quid (v. c. exemplum poenae) intercesserit. Sufficit, Deum instituisse sic, ut interveniente morte Christi, et respectu ad hanc mortem promitteretur venia et acciperetur: nos autem animadvertere (a posteriori) posse, Deum hoc sapienter, benigne, sancte instituisse.

4) Nach Knapp a. a. O. Th. 2. S. 288. ist nichts sosehr geeignet, Zutrauen zu Gott, und Dankbarkeit und Liebe zu ihm einzuflößen, und alle Furcht vor göttlichen Strafen zu vertreiben, als der von Jesu für die Menschen, die eigentlich die Strafe hätten leiden sollen, erduldete Tod. Es komme also, bemerkt Knapp, alles darauf hinaus, daß Gott aus inniger Liebe und Wohlwollen gegen die Menschen dieß außerordentliche Mittel gewählt habe. So stelle es die h. Schrift immer vor, und so könne diese Lehre keine nachtheilige Folge für die Moralität haben, doch hebt auch Knapp als Zweck Gottes hervor, an Jesu zu zeigen, daß ihm die Sünde äußerst mißfalle, und daß er sie nicht ungestraft lasse. Das Ansehen seiner zum Heile der Menschen gegebenen Gesetze habe nicht anders, als durch Strafen aufrecht erhalten werden können, die auf Uebertretung gesetzt waren, und auch wirklich vollzogen wurden. Wie dieß jedoch an Jesu geschah und geschehen konnte, wird nicht weiter entwickelt.

selbst als Strafwürdiger und Sünder behandelt worden, wird zwar von Seiler aufs neue versichert, wenn aber zugleich behauptet wird, daß die Auferstehung Jesu zur Erreichung des großen Endzwecks der Sündenvergebung ebenso nothwendig gewesen sey, als sein Tod, daß diese beiden Begebenheiten zusammen die Erlassung der Strafen möglich gemacht haben, sofern durch seine Auferstehung die Wahrheit der Verheißung bestätigt wurde, daß er sein Blut zur Vergebung der Sünden vergieße, so ist klar, daß das Hauptmoment des Todes Jesu nur in die durch denselben gegebene faktische Erklärung gesetzt werden kann [1]). Ueberzeugt man sich von der Unhaltbarkeit der Vorstellungen, durch welche man den Zusammenhang des Todes und der Sündenvergebung als einen wesentlichen und innern bestimmen wollte, so bleibt zuletzt nichts anderes übrig, als ihn für eine bloße äußere Erklärung dessen zu halten, was, nach der ältern Ansicht durch ihn, als das nothwendige und einzige Mittel, bewirkt worden seyn sollte. Ist aber der Tod Jesu eine faktische Erklärung und Manifestation der von Gott den Menschen ertheilten Sündenvergebung, so wird er dadurch ganz unter denselben Gesichtspunkt gestellt, aus welchem überhaupt das Leben Jesu als eine göttliche Offenbarung zu betrachten ist, und es können daher auch die Zwecke des Todes nur aus seinem Zusammenhang mit dem Leben Jesu nachgewiesen werden. Dieß ist die Ansicht, welche besonders Schwarze in der genannten Schrift, wie schon der Titel derselben sagt, ausgeführt hat. Jesus

1) Wissenschaftliche Strenge ist überhaupt kein Vorzug der Seiler'schen Schriften, welche neben denen von Michaelis zu den besonders charakteristischen Produkten jener seichten und geistlosen Periode der deutschen Philosophie und Theologie gehören, ganz besonders aber leidet die oben gemeinte Schrift: Die Fragen der zweifelnden Vernunft u. s. w. an allen Mängeln einer unwissenschaftlichen Darstellung.

starb, um uns in ein solches Verhältniß mit Gott zu versezen, daß wir bei aufrichtiger Besserung, wegen unserer Sündhaftigkeit keine besondern ausserordentlichen Strafen, keinen künftigen elenden Zustand fürchten dürfen, sondern kindliches Zutrauen zu ihm, und die Hoffnung der ewigen Seligkeit haben können. Für diesen Zweck wählte Gott, der Allweise und Allgütige, den blutigen Tod seines Sohnes zum Mittel unserer Begnadigung. Aber dieser Zweck kann durch den Tod Jesu nur dadurch erreicht werden, daß er demselben Bedürfniß entspricht, welchem Gott überhaupt durch die Sendung Jesu entsprechen wollte, d. h. der Menschheit die Belehrung, Besserung und Beruhigung gewährt, deren sie bedarf, wenn ihr jetziger und künftiger Zustand vollkommener, erfreulicher und glücklicher, und eben dadurch sowohl ihrer vernünftigen Natur, als des Urhebers derselben würdiger werden soll. Sehr natürlich dringt daher Schwarze besonders darauf, daß bei einer richtigen Auffassung des Todes Jesu alles auf den Willen und die ausdrückliche Erklärung und Verordnung Gottes ankomme, wie er diesen Tod von uns betrachtet und benützt wissen wolle, was er uns dadurch feierlich ankündige und zusage, und zu welchen Hoffnungen er uns kraft desselben berechtige, woraus eben erhelle, daß der Tod Jesu nie von seiner Lehre getrennt werden dürfe, sofern nämlich nur aus den eigenen Erklärungen Jesu und der Apostel die unerschütterliche Ueberzeugung entstehen könne, daß die freiwillige und liebevolle Aufopferung Jesu zum Beßten des Menschengeschlechts nicht etwas blos Zufälliges in seinen Schicksalen, sondern eine Hauptsache, ein wesentliches Stück seines wohlthätigen Planes und Geschäftes, gewesen sey [1]).

---

1) Schwarze a. a. O. S. 14. f. 160. 164. Der besondere Beweis, daß der Tod Jesu in Verbindung mit seiner Lehre 1. die Belehrung von den wichtigsten Wahrheiten sehr erleichtert und befördert, 2. ein sehr wirksames Beruhigungs-

Wird der Tod Jesu zwar als ein wesentlicher Theil seines Lebens, aber doch zugleich auch wieder als ein im Zusammenhange des Ganzen verschwindendes Moment betrachtet, so versteht es sich von selbst, daß die alte Unterscheidung eines thuenden und leidenden Gehorsams ihre Bedeutung verloren hat. Die überhaupt auch bei den rechtglaubigen Theologen des Zeitraums, von welchem hier die Rede ist, sichtbare Gleichgültigkeit gegen die symbolisch-kirchliche Lehre, spricht sich besonders auch in diesem Punkte aus, in Ansehung dessen man sich im besten Falle mit der vagen Unbestimmtheit der Milderungen begnügte, zu welchen Ernesti in Folge der Töllner'schen Untersuchung seine Zuflucht genommen hatte. Auf diese Weise, unter ausdrücklicher Berufung auf Ernesti, nahm sich besonders Seiler in seiner frühern Schrift der alten Lehre an, und setzte den Bestreitern derselben die alte Antwort entgegen, es haben zwei Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit erfüllt werden müssen, um die Menschen nicht blos von den Strafen der Sünde zu befreien, sondern auch gerecht zu machen. Christus sey nicht blos Mensch, sondern auch Sohn Gottes, als Sohn Gottes aber sey er nicht verbunden gewesen, menschliche Natur an sich zu nehmen, und sich den Gesetzen der Menschheit überhaupt, und sogar den beschwerlichen Gesetzen der Israeliten zu unterwerfen: noch weniger hätte man von dieser erhabenen Person erwarten sollen, daß sie sich in der mit ihr vereinigten Menschheit so vielen Versuchungen aussetzen würde. Da der Sohn Gottes zu allem diesem nicht verbunden gewesen sey, so habe er dieß nur an

---

mittel, und 3. ein Besserungsmittel, und in dieser dreifachen Beziehung ein wesentliches Stück seines großen Plans ist, macht den Hauptinhalt der zwar vorzüglichen, aber mehr in der Weise einer Reinhard'schen Predigt, als einer streng wissenschaftlichen Untersuchung geschriebenen Schrift aus (S. 173–280.).

der Stelle der Menschen thun können, in der mit ihm vereinigten menschlichen Natur, die nur als das Instrument zu betrachten sey, durch welches der Sohn Gottes seinen Gehorsam geleistet habe [1]). Mit diesem stellvertretenden Gehorsam sollte jedoch nur dieß gesagt seyn, daß wir wegen des vollkommenen Gehorsams Christi von Gott so behandelt werden, als wären wir selbst vollkommen gerecht. Wie schon dieß den wahren und vollen Sinn der kirchlichen Lehre nicht ausdrückte, so sprach sich Seiler in seiner spätern Schrift im bestimmtern Gegensatze gegen dieselbe dahin aus, es werde nirgends in der Schrift gelehrt, daß Jesu Heiligkeit und Gerechtigkeit, Tugend und Frömmigkeit uns moralisch so zugerechnet werden, als wenn es unsere Tugenden wären, der Begriff der Zurechnung werde nur dann richtig genommen, wenn man eine moralische und thätige Zurechnung unterscheide, und unter der letztern eine solche verstehe, vermöge welcher ein Mensch um der Tugenden und Verdienste eines andern willen mancherlei Wohlthaten empfange, so daß der von einem Tugendhaften geleistete Gehorsam ihm nicht allein unmittelbar, sondern auch mittelbar durch diejenigen Wohlthaten, die andere um seinetwillen empfangen, vergolten werde [2]). Daß sowohl bei dieser letztern Bestimmung, als auch schon jener erstern die Voraussetzung der Nichtverbindlichkeit Christi nicht mehr nöthig ist, ist klar. Ohne diese Voraussetzung wollte daher Reinhard [3]) der Tugend Christi eine stellvertretende Natur beilegen, sofern Gott um dieser in Christo vorhandenen Fertigkeiten willen die bei den Glaubigen befindlichen mangelhaften Fertigkeiten zu gut halte und belohne: da Gott die ganze Menschheit Jesu zum Besten des menschlichen Geschlechts hervorgebracht habe, so könne er die Tugend derselben, wenn sie gleich aus einer

1) Ueber den Versöhnungstod J. Chr. Th. I. S. 340. f.
2) Die Fragen der zweifelnden Vernunft u. s. w. S. 233. f.
3) A. a. O. S. 420.

natürlichen Schuldigkeit entsprungen sey, zu dem besondern Gebrauch der Beglückung der Menschen nach Gefallen bestimmen. Bei dieser Wendung kann es nicht befremden, daß andere, wie Storr und Knapp [1]), so nachdrücklich sie auch anerkannten, daß wir vermöge des Gehorsams Jesu, oder kraft der ihm zuerkannten Belohnung so behandelt werden, wie wenn wir einen vollkommenen Gehorsam geleistet, und uns dadurch dieser hohen Seligkeit fähig gemacht hätten, doch die ganze Bestimmung eines den Menschen zugerechneten stellvertretenden thuenden Gehorsams lieber fallen ließen, und die Unterscheidung eines thuenden und leidenden Gehorsams nur dadurch rechtfertigten, daß es unter den Leiden am schwersten gewesen sey, Gehorsam zu leisten, hier also eigentlich auf seiner höchsten Stufe der Gehorsam am thätigsten habe seyn müssen [2]). Um so mehr konnte man daher auch, wie immer gewöhnlicher wurde, die ganze Unterscheidung auf sich beruhen lassen.

Da, wie aus allem diesem erhellt, die Richtung der Zeit immer mehr dahin ging, von der Lehre von der Versöhnung alles auszuschließen, was den Schein einer auf apriorische Voraussetzungen gebauten Theorie an sich trug, und nicht mit klaren Zeugnissen der heil. Schrift bewiesen werden konnte, so muß man es ganz natürlich finden, daß auch die von Storr und andern, auf eine zum Theil an die transcendenten Ideen des Origenes erinnernde Weise, hervorgehobene Beziehung des Todes Jesu auf das gesammte Geisterreich immer

1) A. a. O. S. 294. wo zugleich bemerkt wird, das ganze Mißverständniß und der ganze Streit in dieser Lehre sey lediglich daher entstanden, daß man zwei Dinge getrennt habe, die nicht getrennt werden können. Alles, was Christus gethan und gelitten habe zu unserm Besten, bekomme dadurch eigentlich seinen Werth, daß er es aus Gehorsam gegen den göttlichen Willen gethan habe.

2) Storr a. a. O. S. 665. 669.

weniger Beifall fand. Es sey nicht wahrscheinlich, wurde bemerkt, daß die über uns erhabenen Glieder des Geisterreichs noch des Todes Jesu zur Verstärkung ihrer Ueberzeugung von Gottes Gerechtigkeit und von den Folgen der Sünde bedurft haben, und wir werden wohl thun, wenn wir uns auch hiebei um das so dunkle Geisterreich nicht zu sehr bekümmern, da die Erklärung und Betrachtung des zum Heile der Menschen geschehenen Todes hiezu keine nöthigende Veranlassung gebe [1]). So sollte demnach auch hierin der ganze theologi-

---

1) Schwarze a. a. O. S. 147. f. Dieselbe Frage betrifft der theologische Briefwechsel eines Laien über die Versöhnung unsers Planeten und anderer Welten mit Gott durch Christum. Leipz. 1782. Wie die Theologen dieser Periode die mit derselben Frage zusammenhängende Vorstellung von der Erlösung, als einer Befreiung aus der Gewalt des Teufels, welche die ältern protestantischen Theologen noch immer als Nebenvorstellung festgehalten hatten, modificirten, ist am besten aus der oben S. 72. erwähnten, diesem Gegenstande besonders gewidmeten Abhandlung Döderlein's zu ersehen, deren Resultat (vergl. S. 155.) ist: *Nimis curiosi atque indignantis esse videtur, modum beneficii ubique velle perscrutari. Possemus itaque commode et frui liberatione a potestate Diaboli et laudare Jesum, et qua ratione nos liberarit, sine dispendio ignorare. Facile tamen e superiore disputatione colligi posse arbitror, obtigisse eam nobis maxime Evangelii, h. e. doctrinae atque disciplinae christianae beneficio. Omnia certe commoda, quae Christo debentur, e duobus velut fontibus derivantur in homines, passione et doctrina. Atque passionis mortisque virtus non penitus hoc loco excludi debet. Nam cum a peccato nos redemit, non potuit, quin a Diabolo, cui peccatores subjiciuntur, simul liberaret. Dein clarum habemus Pauli testimonium Ebr. 2. Denique morte novum regnum, contrarium diabolo, acquisivit et auspiratus est. Multo tamen magis doctrinae Christianae tam insigne beneficium deberi existimo.*

sche Gesichtskreis auf das rein Menschliche beschränkt werde. Dieß führt uns noch auf einen weitern Punkt.

4. Eine Accommodation zu Zeitvorstellungen, wie sie von mehreren Theologen angenommen wurde, konnten diejenigen nicht für zuläßig halten, die für die in der heil. Schrift niedergelegte Lehre den strengeren Offenbarungsbegriff festhielten. Es läßt sich daher voraus erwarten, daß sie es als ihre Aufgabe betrachteten, die Hypothese einer Accommodation, wie sonst so auch hier, besonders zu bestreiten [1]). So natürlich aber dieß ist, so befremdend kann es beim ersten Anblick erscheinen, daß dieselben Theologen zum Theil wenigstens doch wieder auf eine ganz verwandte Ansicht zurückkamen. Wenn auch Jesus und die Apostel sich nicht zu Zeitvorstellungen accommodirt haben, so sollte dagegen nach der Ansicht mancher die von Gott im Tode Jesu getroffene Veranstaltung nur als eine Herablassung und Anbequemung Gottes zu der Denkweise der Menschen aufgefaßt werden können, somit die gewöhnlich nur auf die Zeit Jesu und der Apostel angewandte Accommodations-Idee auf die Menschheit im Ganzen ausgedehnt werden. Man erinnerte an den allgemeinen Zweck, welchen die Offenbarung, wie jede Erziehung, habe, den Fähigkeiten, Neigungen, Vorkenntnissen, überhaupt den Bedürfnissen derer, für die sie bestimmt ist, so angemessen als möglich zu seyn. Könne der Urheber aller Einsicht und Weisheit nicht hinter menschlichen Pädagogen zurückbleiben, so müsse er sich, wie in der ganzen Offenbarung so auch in der Veranstaltung des Todes Jesu, zu seinen schwachen sinnlichen Geschöpfen herabgelassen haben. Die Vorstellungen von der Nothwendigkeit und Kraft der Opfer seyen unter Juden und Heiden so allgemein verbreitet, und mit dem Bewußtseyn der Strafwürdigkeit der Sünde und dem Glauben an die Versöhnlichkeit und Gnade der Gottheit gegen die Sünder so eng

1) Man vgl. hierüber besonders Storr a. a. O. S. 533. f.

verbunden gewesen, daß die göttliche Weisheit und Güte den Uebergang zu der Grundlage einer vollkommneren und geistigern Religion nicht besser habe einleiten können, als durch die Veranstaltung des größten, alles gut machenden und ewig geltenden Opfers im Tode Jesu. So habe der Jude und Heide in der neuen Religion zwar etwas weit höheres und wichtigeres, aber doch demjenigen, was ihm in seiner bisherigen Religion so ehrwürdig und beruhigend gewesen war, ähnliches wiedergefunden, und sich gefreut, auf der einen Seite von der Last des Opferdienstes befreit zu werden, auf der andern ein göttliches Begnadigungsmittel von ewig geltendem Werth zu erhalten, bei welchem seiner zu menschlich von Gott denkenden Vernunft kein beunruhigender Zweifel habe übrig bleiben können. Das Storr'sche Bedenken, daß keine biblische Stelle vorhanden sey, in welcher der Tod Jesu zur Vergebung der Sünden als ein Werk der göttlichen Herablassung dargestellt werde, hob man durch die Bemerkung, daß dasselbe Bedürfniß, das die göttliche Herablassung nothwendig machte, eine Aufklärung über ihre Beschaffenheit unmöglich gemacht, und selbst die Erleuchtung der Apostel ihre nothwendigen Schranken gehabt habe. Wenn aber auch diese väterliche Erziehungsweisheit Gottes von der durch Jesu Lehre aufgeklärten Vernunft mehr und mehr erkannt werde, so bleibe doch dieselbe Vorstellung von der versöhnenden Kraft des Todes Jesu immer dasselbe subjektive Bedürfniß der schwachen sinnlichen Menschheit, da unsere Kenntniß von Gott überhaupt mehr oder weniger anthropopathisch sey, und nur auf analogischen Schlüssen beruhe, und da die ganze Sprache der heil. Schrift so beschaffen sey, daß dadurch jene, zwar wohlthätig wirkenden, aber doch nur menschlichen, Vorstellungen von Gott unterhalten werden [1]).

1) Ausgeführt wurde diese Ansicht besonders von Schwarze in der genannten Schrift (man vgl. S. 165. f., 209. f.), einge-

Es knüpft sich an diesen letztern Punkt von selbst an, was hier überhaupt über den Zeitraum in der Geschichte un-

lenkt aber wurde zu ihr schon seit Ernesti, und sie ist ganz bezeichnend für eine Zeit, in welcher der für die reinhistorische Auffassung der biblischen Urkunden erwachende und sich bildende Sinn bei der starren Form des alten Offenbarungsglaubens nicht mehr stehen bleiben konnte, während man doch, ungeachtet des Subjektiven, dessen man sich bei der Lehre der heil. Schrift bewußt wurde, den göttlichen Inhalt derselben sich so wenig als möglich beeinträchtigen lassen wollte. Beides gehört gleich wesentlich zum Eigenthümlichen der Ernesti'schen Schule. Ernesti selbst hat die Grundidee dieser Ansicht in den Vindiciae arbitrii divini in relig. constituenda ausgesprochen: *Sapientia divina rem ita moderata est, ut propagatio doctrinae Christi quam maxime cum natura rerum humanarum, h. e. ingentis humanis, temporibus ac locis consentiret. Id effici poterat — si ipsa doctrina, quoad salva summa (essentia) ejus fieri posset, accommodaretur temporibus illis, h. e. ingenitis populorum sensibusque, ut inde nihil ei, aut quam minimum impedimenti objiceretur* (Op. theol. 1773. S. 307.). Man vgl. ferner Senff Versuch über die Herablassung Gottes in der christlichen Religion zu der Schwachheit der Menschen Leipz. 1792. und das Neue theol. Journal, herausg. von Hänlein und Ammon II. 4. S. 344. auch Junge in Döderlein's Christl. Rel. Unterr. Th. XI. S. 260. f. Besonders aber verdient hier noch Lang (zur Beförderung des nützlichen Gebrauchs des Teller'schen Wörterbuchs des N. T. Th. 3. S. 232. f.) erwähnt zu werden, welcher über dieselbe Ansicht sich auf folgende Weise erklärte: „Der von Gott zugelassene Tod Christi wurde zu einem Opfer für die Sünden der Welt bestimmt, nicht als ob ohne dieß Opfer schlechterdings keine Gott anständige Sündenvergebung hätte stattfinden können, sondern weil Opfer für die Sünden, (es sey, daß ihr erster Ursprung menschliche Erfindung oder Anordnung der sich zur schwachen Sinnlichkeit der Menschen herablassenden Gottes war) nun schon einmal in der Welt waren, und die Idee

sers Dogma's, von welchem hier zuletzt die Rede war, noch hinzuzufügen ist. So wenig es auch an einer Verschiedenheit und einem Gegensatz der Ansichten fehlte, so groß ist gleichwohl, bei näherer Betrachtung, die Uebereinstimmung. Die ganze Zeit bewegte sich in dem Kreise der Accommodations-Idee, nur mit dem Unterschied, daß die eine den Kreis derselben enger, die andere weiter zog. Das Wahre der Accommodations-Idee ist der zum Bewußtseyn gekommene Unterschied zwischen Form und Inhalt, das Unwahre derselben die für nothwendig gehaltene Nachgiebigkeit gegen eine Form, die man doch nur als eine zufällige und subjektive, und ebendarum unwahre erkennen muß. Indem man diese Nachgiebigkeit gegen eine als unwahr erkannte Form nicht nur den Interpreten der göttlichen Offenbarung, Jesu und den Aposteln zuschrieb, sondern auf Gott selbst, als den Urheber der Offenbarung übertrug, zog man ebendadurch das objektiv Göttliche in den niedrigen Kreis der menschlichen Subjektivität herab, und ließ das Absolute in dem Endlichen untergehen. Der Grund hievon konnte nur in der Unfähigkeit liegen, sich über die Sphäre der Subjektivität zu erheben, und das Absolute seinem wahrhaften Inhalte nach sich zum Bewußtseyn zu bringen. Je mehr aber die Idee des Absoluten in ihrer Objektivität dem Bewußtseyn sich entzog, desto freieren Spielraum hatte die Subjektivität, in ihrer überwiegenden Macht sich geltend zu machen. Daß man zugleich die Vorstellungen, die den Inhalt des religiösen Bewußtseyns bestimmten, selbst als eine blos subjektive Form anerkannte, in

von ihrer Nothwendigkeit und Heiligkeit sich so fest gesetzt hatte, und weil diese Substitution des Opfers des Todes Christi für alle andere Opfer nicht nur den Eigenschaften Gottes nicht widersprach, sondern vielmehr auf das vollkommenste damit harmonirte, und der Denkungsart des damaligen Weltalters entsprach, ohne gegen die Denkungsart des nachfolgenden reifern und aufgeklärtern schlechterdings anzustoßen." Man vgl. dagegen Storr a. a. O. S. 552.

ihr aber eine nothwendige Herablassung Gottes zur menschlichen Schwachheit sah, beweist nur um so klarer, wie wenig man sich aus den beengenden Schranken seiner Subjektivität herauszubewegen vermochte. Form und Inhalt, obwohl unterschieden, fielen auf diese Weise immer wieder in eine unzertrennliche Einheit zusammen, weil das Subjekt, wenn ihm nicht mit der Form auch der Inhalt verloren gehen sollte, von seiner subjektiven Form sich nicht trennen konnte. Wie widersprechend die Annahme einer solchen Herablassung Gottes ist, muß gerade bei der Lehre von der Versöhnung am meisten in die Augen fallen. Besteht das Wesen der Versöhnung darin, daß der Mensch mit Gott sich einigt, sich durch Gott, als das Allgemeine und Absolute, in seinem ganzen Seyn und Wesen bestimmt werden läßt, aber ebendeßwegen seine Subjektivität von sich abthut, so bezweckt dagegen jene Herablassung gerade das Entgegengesetzte, dem Subjekt seine Freiheit und sein Recht zu lassen. Damit es seine natürlichen Triebe und Neigungen, seine Bedürfnisse und Interessen nicht aufopfern muß, soll Gott selbst sich zu ihm herablassen, und die menschliche Subjektivität soviel möglich in ihrer gewohnten Sphäre sich fortbewegen lassen. In dieser Hinsicht waren gewiß diejenigen, welche, wie Storr, die Accommodations-Idee in jeder Form verwarfen, hiezu vollkommen berechtigt, wenn aber dieselben Theologen eine Herablassung Gottes in dem zuvor erwähnten Sinn hauptsächlich aus dem Grunde verwarfen, weil keine biblische Stelle vorhanden sey, in welcher eine solche Absicht des Todes Jesu angegeben sey, und zugleich nichts dringender einzuschärfen wußten, als daß es die größte Vermessenheit des schwachen sterblichen Geschöpfes sey, über die Absichten Gottes irgend etwas wissen zu wollen [1]), so setzten doch auch sie wieder nur auf einem andern Wege die Subjektivität in ihr volles Recht ein. Ist

1) Storr a. a. O. S. 570. f.

der Mensch so wenig im Stande, das an sich Seyende, Wahre, Allgemeine zu erkennen, so bleibt für ihn alles subjektiv und willkürlich, selbst wenn er in den klaren Zeugnissen der heil. Schrift die sichersten Kriterien der objektiven Wahrheit zu haben glaubt. Blieben doch selbst auch diejenigen, welche zwischen Inhalt und Form, Objektivem und Subjektivem, Wesentlichem und Unwesentlichem strenger zu unterscheiden suchten, und das ihrem religiösen Bewußtseyn nicht Zusagende als eine Accommodation zu fremdartigen Zeitvorstellungen von sich zurückwiesen, wenn auch auf andere Weise, in demselben Standpunkte der Subjektivität befangen, da nicht nur an sich schon eine solche Scheidung etwas blos willkürliches war, sondern auch in der Lehre von der Versöhnung nur den Zweck hatte, jede objektive Vermittlung hinwegzuräumen, die die göttliche Begnadigung von einer andern Bedingung abhängig machte, als der Reue und Besserung. In den Willen des Subjekts also sollte alles gesetzt werden, wodurch der Mensch mit Gott versöhnt werden kann, und das Subjekt sollte daher auch für sich selbst die Macht haben, das Geschehene ungeschehen zu machen. Die hiemit in engem Zusammenhang stehende pelagianische Voraussetzung, daß der Mensch von Natur gut sey, und bei der Trefflichkeit der Anlagen des menschlichen Herzens, wovon jene Zeit so vieles zu rühmen wußte, die Sünde immer nur als ein durch sich selbst verschwindendes Moment anzusehen sey, hatte in dem ganzen Geiste jener Zeit tiefe Wurzeln geschlagen, und zieht sich durch jene ganze Periode der protestantischen Theologie hindurch. Wie äußerlich war das Bedürfniß der Erlösung gedacht, wenn selbst der in der tiefern Auffassung der Wahrheiten des christlichen Glaubens unter den Theologen jener Zeit sosehr hervorragende Storr der geistlosen Hypothese eines Michaelis [1]) seinen

1) Ueber Sünde und Genugthuung S. 559. Storr a. a. O. S. 649.

Beifall schenken konnte, daß die besondere Beschaffenheit der ersten Versündigung, oder das Essen von der verbotenen, gleich einem Gift wirkenden, Frucht die schlimme Disposition zu den unmäßigen und gewaltsamen Trieben, in welche man das Wesen der Erbsünde setzte, verursacht habe. Wird die Sünde nur als eine, die an sich gesunde Natur des Menschen äußerlich afficirende, Krankheit gedacht, so muß auch die Gnade der Erlösung dem Menschen gleich äußerlich bleiben, und es kann sich daher selbst in der Theologie eines Storr nicht verbergen, wie wenig die gottmenschliche Person des Erlösers als das absolute Princip der Vermittlung des Menschen mit Gott aufgefaßt ist, und wie sehr dagegen die die Würdigkeit des Menschen bei weitem übersteigende Seligkeit doch immer wieder die Farbe eines äußern, zum wahren Wesen des Geistes sich nur äußerlich verhaltenden Guts an sich trägt, in dessen Genuß die vom Glückseligkeits-Ideal begeisterte Zeit ihre liebste Befriedigung fand [1]).

---

1) Als ein charakteristisches Merkmal jener, in ihrem überwiegenden Zuge zur Subjektivität des Gesammtbewußtseyns in so hohem Grade ermangelnden, Zeit ist auch die beinahe ganz allgemeine Ignorirung des symbolisch kirchlichen Lehrbegriffs in den dogmatischen Lehrbüchern anzusehen. Wie sehr fehlt es sogar einem Storr an dem Interesse, selbst bei solchen Dogmen, welche eine so ausgebildete kirchliche Form erhalten haben, wie das Satisfactionsdogma, auf die kirchliche Lehre auch nur in historischer Hinsicht die gebührende Rücksicht zu nehmen! Es darf daher mit Recht das zum Theil schon in der Kant'schen Periode, noch bestimmter aber bald nachher sich ankündigende Bedürfniß, von dem symbolischen Lehrbegriff wenigstens auszugehen, um an der Kritik desselben den dem Fortschritte der Zeit entsprechenden dogmatischen Standpunkt zu gewinnen, unter die Kriterien einer neuen Epoche der Theologie gerechnet werden.

DRITTE PERIODE.

Von der Kant'schen Philosophie bis auf die neueste Zeit.

Erstes Kapitel.

Kant und die der Kant'schen Philosophie folgenden Theologen Tieftrunk, Süskind, Stäudlin, C. Ch. Flatt, u. a. — Krug. — De Wette, Bretschneider, Schott.

In dem zuletzt geschilderten Zeitraum der Geschichte unsers Dogma's ist die Subjektivität zu ihrem vollen Rechte gekommen. Die vorherrschende Richtung ging dahin, die Versöhnung des Menschen mit Gott als die eigenste Sache des Subjekts zu betrachten. Das Subjekt, der Mensch in seinem Fürsichseyn, darf sich versöhnt mit Gott wissen, sobald er nur sich entschließt, die Sünde zu bereuen und sich zu bessern. Und damit der Vorsatz der Besserung seinen Zweck nicht verfehle, unmittelbar mit demselben alles abgethan wäre, was in Hinsicht des Zwecks der Besserung, der Glückseligkeit, hemmend und störend in das Verhältniß Gottes und des Menschen eingreifen könnte, ist der höchste absolute Begriff, durch welchen das Wesen Gottes bestimmt wird, seine absolute Güte und Liebe, zu welcher alle andern Eigenschaften Gottes in einem untergeordneten Verhältniß stehen. Wie es der absoluten Güte nur um das Beste der Menschen zu thun seyn kann, so wird der höchste Endzweck des Menschen in eine Glückseligkeit gesetzt, durch deren Ertheilung jeder Einzelne für sich das für ihn subjektiv mögliche höchste Maaß des Guten genießt. Wenn man daher den eigenthümlichen Charakter der Periode, von welcher bisher die Rede war, in die Herrschaft das Eudämonismus setzt, so ist ebendadurch auch das an ihr so sichtbar hervortretende Uebergewicht der Subjektivität bezeichnet, aber es erhellt schon hieraus auch zugleich, wie die kritische Philosophie, indem sie dem herrschenden Eudämonis-

mus entgegentrat, auch der entscheidende Wendepunkt des Uebergangs von der Subjektivität zur Objektivität wurde. Dieser Uebergang kann zunächst immer nur dadurch geschehen, daß in der Subjektivität selbst eine höhere geistige Macht sich entwickelt, welcher sich das Einzelne, als dem über ihm stehenden Allgemeinen, Objektiven, an sich Seyenden unterordnen muß. Es ist dieß die durch Kant mit aller Macht des sittlichen Bewußtseyns zur Anerkennung gebrachte absolute Gesetzgebung der praktischen Vernunft, in welcher das Eigenthümliche des Standpunkts der Kant'schen Philosophie ebenso klar hervortritt, als auf der theoretischen Seite derselben. Wie Kant den Dogmatismus der alten Metaphysik dadurch vernichtete, daß er vor allem das Verhältniß des Subjekts zu dem ihm gegenüberstehenden Objekt der Erkenntniß untersuchte, und auf diesem kritischen Wege das Subjekt zwar aus den transcendenten Regionen, in welche es sich verirrt hatte, um seine subjektiven Vorstellungen für objektive Wahrheit zu halten, auf sich selbst zurückführte, und zum klaren Bewußtseyn seiner subjektiven Befangenheit und Einseitigkeit brachte, aber auch in dem Subjekte selbst die höchsten formalen Gesetze des Denkens und Erkennens als das jeder Erfahrung vorangehende Apriorische, als das Allgemeine und Nothwendige, oder Objektive, nachwies, so ist auch das von Kant aufgestellte höchste Princip der praktischen Vernunft ebenso subjektiv, als objektiv, subjektiv, sofern es ganz der Sphäre des Selbstbewußtseyns angehört, objektiv aber, sofern es in dem Bewußtseyn des Einzelnen selbst als eine absolute, unbedingt gebietende Macht, in welcher der freie Wille nur durch sich selbst bedingt ist, sich ankündigt.

Wie hiedurch der Standpunkt der Kant'schen Philosophie im Allgemeinen bestimmt ist, so ergibt sich hieraus von selbst die Bedeutung, in welcher sie als ein neues Moment in den Entwicklungsgang unseres Dogma's eingreift. Es verfolgt seinen Gang, wie bisher, so auch jetzt, vorzugsweise auf der sub-

jektiven Seite, aber nach Maßgabe der sittlichen Grundsätze, die als höchste allgemeine Norm gelten. Die ganze große Reform, durch welche Kant für die Sittenlehre ein neues Princip schuf, mußte auf alle auf die Versöhnung des Menschen mit Gott sich beziehenden Lehren den entscheidendsten Einfluß haben. Die Idee des Sittlichguten trat nun als constitutives Princip an die Stelle der in sich selbst zerfallenden Glückseligkeitslehre. Wie sehr hiedurch der ganze sittliche Gesichtspunkt verändert werden mußte, zeigte sich zuerst bei der Frage über die Möglichkeit der Sündenvergebung oder Strafenaufhebung. Ist der Zweck der Strafe die Besserung des Menschen, und ebendeßwegen die Besserung selbst das Mittel, dem Menschen die Glückseligkeit, deren er fähig ist, zu ertheilen, so versteht sich von selbst, daß die Strafe aufhört, sobald die Besserung erfolgt ist, ganz anders aber gestaltet sich die Sache, wenn der höchste Endzweck des Menschen in das sittlich Gute gesetzt wird, und die Glückseligkeit nur insofern als ein wesentliches Element des höchsten Guts gedacht werden kann, sofern sie durch die sittliche Würdigkeit bedingt ist. Hieraus folgt von selbst, daß, wenn auch der Mensch, sofern er sich bessert, keine weitere Strafe, sondern vielmehr eine seiner Besserung proportionirte Glückseligkeit verdient, doch die Besserung auf den ihr vorangehenden Zustand keinen Einfluß haben kann. Die früheren Verschuldungen bleiben auch nach erfolgter Besserung dieselben, und die Idee des höchsten Guts, der moralische Endzweck der Welt, die Proportion der Glückseligkeit und Sittlichkeit, wird ebendadurch realisirt, daß Schuld und Strafe im genauesten Verhältniß zu einander stehen. So nothwendig und unmittelbar diese Folgerung aus den Kantschen Principien der praktischen Vernunft hervorgeht, so schwankend war gleichwohl die Ansicht mehrerer der Kant'schen Philosophie folgenden Philosophen und Theologen über die Frage: ob Vergebung der Sünden, oder Strafen-Aufhebung, nach Kant'schen Principien möglich sey oder nicht? Während die

strengeren Anhänger derselben die Erlassung von Schuld und Strafe mit allen Begriffen einer zweckmäßigen sittlichen Welteinrichtung und der göttlichen Gerechtigkeit für unvereinbar erklärten [1]), glaubten dagegen andere einen solchen Zwiespalt zwischen dem Christenthum und der Kant'schen Philosophie nicht zugeben zu dürfen, und aus den Principien derselben nicht blos die Möglichkeit, sondern sogar die praktische Nothwendigkeit der Erlassung der Strafen, unter der Bedingung der Besserung, nachweisen zu können. Eine Deduktion dieser Art versuchte namentlich J. H. Tiefstrunk in seiner bekannten Censur des protestantischen Lehrbegriffs [2]), indem er dieses Dogma unter diejenigen Sätze rechnete, deren Realität die praktische Vernunft als nothwendige Voraussetzung zur Realisirung der Idee des moralischen Endzwecks der Welt postulire. Die Vernunft sey berechtigt, Gott zu allem demjenigen, was der Mensch selbst nicht könne, und doch die Möglichkeit des moralischen Endzwecks der Welt erfordere, als wirkende Ursache zu denken. Ein solcher Fall finde ganz besonders bei den selbstverschuldeten, obgleich sich bessernden Menschen statt. Die von dem Pflichtgesetz gebotene Heiligkeit bleibe für uns

---

1) Wie z. B. C. Chr. Erh. Schmidt, Versuch einer Moralphilosophie, Jena 1790. §. 390.: Belohnungen und Strafen lassen sich so wenig als Verdienst und Schuld von einer Person auf eine andere moralisch übertragen, oder überhaupt abändern, erlassen, vorenthalten, erhöhen, man müßte denn alle Begriffe von zweckmäßiger sittlicher Welteinrichtung und von göttlicher Gerechtigkeit aufheben und verläugnen. Könnte Gott die gerechte Strafe des sittlich Bösen erlassen, so könnte er auch das Böse erlaubt machen. Dann wäre aber sein Gesetz kein moralisches, sondern ein willkürliches.

2) Censur des christlichen protestantischen Lehrbegriffs, nach den Principien der Religionskritik, mit besonderer Hinsicht auf die Lehrbücher von D. J. C. Döderlein und D. S. F. N. Morus. Drei Theile Berl. 1791—95. Zweite Aufl. 1796.

stets unerreichbar. Wenn auch der Uebergang vom Bösen zum Guten durch eine gänzliche Umwandlung des innern Grundes unserer Denkungsart geschehen sey, so laufen doch mitten im Fleiße zu guten Werken noch immer Selbstverschuldungen unter. Hiezu kommen die vorigen, vor der Besserung begangenen, Vergehungen, welche von uns nicht getilgt werden können, da wir im strengsten Gehorsam doch nie mehr als unsere Schuldigkeit thun, folglich aus allen unsern noch so guten Handlungen nie etwas Ueberverdienstliches zur Tilgung der alten Schuld entspringen könne. Wir finden uns also nie in der vor einem heiligen Richter gültigen Gerechtigkeit, und doch müssen wir diese Gerechtigkeit durch Tilgung unserer Schuld haben, wenn die Idee des moralischen Endzwecks der Welt realisirt werden soll. Denn, wenn die Sünden ein unüberwindliches Hinderniß der Seligkeit wären, und an dem Schuldner das gerechte Verdammungsurtheil wirklich vollzogen würde, so würde der Zweck der Welt, welchem zufolge alle Menschen durch Heiligung zur Seligkeit gelangen sollen, an dem Schuldner verloren gehen. Stehe aber dieser Zweck als praktisches Vernunftgebot fest, so müsse er auch durch Bedingungen, die sich aus ihm selbst ergeben, als möglich gedacht werden können, folglich um der Realisirung der Idee des moralischen Endzwecks willen eine Versöhnung und Genugthuung möglich seyn, wodurch der Mangel eigener Gerechtigkeit vor einem heiligen Richter ersetzt und die Schuld getilgt werde. Es bleibe uns also nichts übrig, als der Glaube, daß die selbstständige Weisheit aus der Fülle ihrer Heiligkeit das ergänzen werde, was den Subjekten, ob zwar durch eigene Schuld, an der erforderlichen Qualität zur Seligkeit gebreche, der Glaube also, daß Gott sich in Hinsicht auf die Selbstverschuldungen der Menschen selbst genugthun werde, aber so, daß er zwar gnädig gegen uns sey, jedoch seine Gnade an die Bedingung binde, daß wir, so viel wir können, dem Gesetze der Heiligkeit gehorchen. Dieß setze

eine Correspondenz der Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes voraus, vermöge welcher er begnadige, und doch gerecht sey, heilig und doch Sünden vergebe, eine durch die göttliche Weisheit bewirkte Correspondenz, welche stattfinden müsse, weil der Glaube daran aus dem apodiktischen praktischen Gesetze hervorgehe, wenn gleich die Möglichkeit und Beschaffenheit derselben an sich ein undurchdringliches Geheimniß sey [1]).

Gegen diese Deduktion ist mit Recht eingewendet worden, daß, wenn auch der dabei vorausgesetzte Grundsatz: die Vernunft sey berechtigt, Gott zu allem demjenigen, was der Mensch selbst nicht kann, was aber gleichwohl zur Möglichkeit des moralischen Endzwecks der Welt erfordert wird, als wirkende Ursache zu denken, nicht in Zweifel gezogen werden könne, doch die Nothwendigkeit einer Erlassung der Strafen keineswegs aus den Kant'schen Principien folge. Fordere der moralische Endzweck der Welt, daß jedes sittlich gute Wesen in der genauesten Proportion zu seiner Würdigkeit Glückseligkeit erlange, so widerspreche es der Forderung nicht, wenn der Mensch, der von einem sittlich bösen Zustande in den sittlich guten erst überging, nur insofern als er sittlich gut sey, Antheil an Glückseligkeit erlange, und sofern er sittlich böse war, ebenso seinen proportionirten Antheil an Bestrafungen empfange. Nur in dem Fall würde die Vernunft berechtigt seyn, von Gott zu erwarten, oder als praktisches Postulat anzunehmen, daß Gott das Unvermögen des Menschen ergänzen und den Mangel der vollgültigen Gerechtigkeit ersezen werde, wenn es ein unverschuldetes wäre, als ein solches könne es aber nicht angesehen werden, da es ja der Voraussetzung nach Selbstverschuldungen seyen, die den Menschen an der Seligkeit hindern. Indem man aber auf eine Deduktion

1) Tieftrunk Cens. des prot. Lehrb. Th. 2. S. 212. f. 223. f. 227. f. 279. f. 292 f. 321. 325. f. 358. 384. f. Vergl. Th. 3. Vorr. S. LXV. f.

der Nothwendigkeit der Strafenaufhebung Verzicht leisten zu müssen glaubte, wollte man doch wenigstens die Möglichkeit derselben deduciren, oder so viel darthun, daß es dem moralischen Endzweck der Welt nicht widerspreche, wenn der Sünder unter der Bedingung der Besserung von den verdienten Strafen losgesprochen, und von der göttlichen Güte zur Seligkeit zugelassen werde, damit, wenn etwa eine als wirklich göttlich erwiesene Offenbarung eine solche Strafenaufhebung kategorisch lehrte, die Vernunft keine Ursache hätte, dieses Dogma zu bezweifeln. Die Realisirung des höchsten Guts, d. i. Beförderung der höchstmöglichen Sittlichkeit und Glückseligkeit, in der genauesten Harmonie, sey zwar, behauptete man, der höchste Endzweck, welchem, wie alles andere, so auch die wirkliche Vollziehung der Strafen untergeordnet sey; wenn sich aber erweisen ließe, daß in der moralischen Welt, in welcher das höchste Gut realisirt werden soll, dasselbe vollständiger realisirt, d. h. ein größeres Maaß sittlicher Vollkommenheit und proportionirter Glückseligkeit der vernünftigen Wesen durch Aufhebung der Strafen unter der Bedingung der Besserung, als durch wirkliche Vollziehung derselben, auch an den Gebesserten, befördert werden würde, so würde die Vernunft berechtigt seyn, die Aufhebung der Strafen als ein praktisches Postulat wirklich anzunehmen. Dogmatisch lasse sich nun zwar nicht behaupten, daß der Zweck der strafenden Gerechtigkeit mit dem Endzweck des höchsten Guts wirklich in Collision komme, aber ebenso wenig lasse sich beweisen, daß Strafenaufhebung unmöglich, d. h. mit dem moralischen Endzweck der Welt im Widerspruch sey, oder daß bei der Aufhebung der Strafen, unter der Bedingung der Besserung, die Sittlichkeit und proportionirte Glückseligkeit der vernünftigen Wesen nicht in dem Maaße, wie bei der Vollziehung derselben, stattfinden könne. Vielmehr lasse es sich doch als möglich denken, daß in einer künftigen moralischen Welt bei den wirklich schon Gebesserten weiteres Fortschreiten in sittlicher Vollkommenheit, und folg=

lich auch in proportionirter Glückseligkeit wirksamer durch angenehme als unangenehme Empfindungen, wirksamer durch eine von Strafen freie, als mit Strafen vermischte und beschränkte Glückseligkeit befördert werden könne [1]). Schon diese Motivirung kann deutlich genug zeigen, wie der Gedanke einer solchen Deduktion nur in Folge eines Rückfalls vom Kantischen Standpunkt zum eudämonistischen entstehen konnte. Ist Sittlichkeit das höchste absolute Gut, der höchste absolute Zweck eines vernünftigen Wesens, so kann jedes Plus und Minus der Glückseligkeit nur durch die Idee der Sittlichkeit bedingt seyn. Schon aus diesem Grunde läßt sich die hier vorausgesetzte Collision gar nicht denken, und es erscheint daher als eine ganz unstatthafte Behauptung, daß die Vernunft zwar ohne Ausnahme den Unmoralischen für strafwürdig erkläre, hieraus aber nicht geschlossen werden könne, daß das Gesetz der wirklichen Bestrafung absolut allgemeingültig sey. Da kein Gesetz ohne seine Anwendung gedacht werden kann, so würde ein Gesetz, das zwar abstrakt gedacht absolut, in seiner concreten Anwendung aber nicht absolut seyn soll, ebendeßwegen auch an sich nicht absolut seyn. Ebenso wenig kann man sich auf die Heiligkeit als ein höheres, über dem Gesetz der Würdigkeit und dem Gesetz der Gerechtigkeit stehendes, Gesetz berufen, da die Idee der Heiligkeit nothwendig mit der Idee der Sittlichkeit zusammenfällt, und daher auch die drei Momente der Heiligkeit, Würdigkeit und Gerechtigkeit doch nur wieder die Sittlichkeit und Glückseligkeit in ihrer genauesten Proportion sind. Läßt sich demnach überhaupt schon

1) Süskind im Flatt'schen Magazin für chr. Dogm. und Moral St. 1. 1796. Ueber die Möglichkeit der Strafenaufhebung, oder der Sündenvergebung, nach Principien der praktischen Vernunft S. 1—67. Vgl. St. 9. 1803. Noch etwas über die moralische Möglichkeit der Aufhebung verdienter Sündenstrafen S. 71—130.

eine Collision zwischen dem Gesetz der Sittlichkeit an sich und seiner concreten Anwendung, wie hier vorausgesetzt wird, nicht denken, so läßt sich auch ebenso wenig läugnen, daß durch die Voraussetzung, das höchste Gut könne durch Erlassung der Strafen in höherem Grade realisirt werden, als durch ihre Vollziehung, die Sittlichkeit der Glückseligkeit untergeordnet wird, indem diese Voraussetzung nichts anderes in sich begreift, als die Behauptung, daß bei einem moralischen Subjekt die angenehmen Empfindungen, welche die Aufhebung der Strafen zur Folge hat, ein stärkeres Motiv der Sittlichkeit nicht blos wirklich seyen, sondern unbeschadet der Idee des höchsten Guts seyn dürfen, als die Idee der Sittlichkeit selbst, eine Behauptung, die mit den ersten Principien der Kant'schen Sittenlehre in einen zu offenbaren Widerspruch kommt, als daß hierüber ein weiterer Zweifel stattfinden könnte. Wie Süskind, um die Möglichkeit der Strafenaufhebung mit der von Kant in die Proportion der Sittlichkeit und Glückseligkeit gesetzten Idee des höchsten Guts zu vereinigen, die Idee der Heiligkeit voranstellte, in der That aber die Idee der Heiligkeit selbst wieder der Idee der Glückseligkeit unterordnete, so machte Tieftrunk, um seine Deduktion der Nothwendigkeit einleuchtender zu machen, einen gleichen Versuch mit der Idee der Liebe des Gesetzes. Das höchste Ziel der sittlichen Vollkommenheit aller vernünftigen Geschöpfe sey die Liebe des Gesetzes, das nie aufhöre, Ziel und Endzweck zu seyn, wenn auch die endlichen Wesen denselben oft aus den Augen verlieren. Die Liebe des Gesetzes aber bestehe in der Einigkeit des Herzens mit demselben und in der Erkenntniß, daß die Zufriedenheit mit sich selbst und seinem Daseyn durch die selbstthätige Befolgung des Gesetzes bedingt sey. Liebe des Gesetzes aber sey nicht möglich, wenn keine Verzeihung vor demselben möglich sey, da durch die Sünde ein Unfriede zwischen dem Gesetz und dem Subjekt entstanden sey, welcher nicht seyn soll, und daher wieder aufgehoben werden müsse.

Soll also die Liebe des Gesetzes das Ziel der moralischen Vollkommenheit aller Vernunftwesen seyn, mithin auch der Gefallenen und Abtrünnigen, so sey sie nur möglich, wenn das Gesetz dem reuigen Sünder verzeihe, folglich sey die Vergebung der Sünden ein Postulat der praktischen Vernunft [1]). Mit Recht muß bei dieser neuen Wendung der Tieftrunk'schen Deduktion schon die dem kalten Rigorismus des kategorischen Imperativs substituirte Liebe des Gesetzes Bedenken erregen. Doch soll dieselbe nur von der Heiligkeit des Gesetzes verstanden werden [2]), und der Hauptgedanke demnach eigentlich dieser seyn: Wenn durch das Bewußtseyn der Strafwürdigkeit, oder den Unfrieden des Menschen mit dem Gesetz, seine Verwerflichkeit und Verdammlichkeit vor demselben, der Zweck des Gesetzes, seine Heiligkeit, nicht aufgehoben werden soll, so müsse eine Vergebung vor demselben stattfinden, worüber, da sie nur aus dem Gesetz selbst ergehe, das Gesetz sich selbst genugthun müsse. Worin jedoch diese Vergebung und Genugthuung bestehen soll, wird nicht gesagt. Sehen wir davon ab, daß ohnedieß vom Kant'schen Standpunkt aus sich nicht denken läßt, wie das vom Gesetz ausgesprochene Strafurtheil die Heiligkeit des Gesetzes aufheben soll, so kann offenbar mit

---

1) Stäudlin, Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre. 3ter Bd. 1797. Ist die Sündenvergebung ein Postulat der praktischen Vernunft? Beantwortet von J. H. Tieftrunk. S. 112. f. Man vgl. bes. S. 155. f. Tieftrunk bestreitet die erste der genannten beiden Süskind'schen Abhandlungen, deren zweite sodann die erstere gegen die Tieftrunk'schen Einwendungen zu rechtfertigen sucht.

2) Tieftrunk bemerkt ausdrücklich a. a. O. S. 186. f.: Er folgere die Nothwendigkeit der Versöhnung nicht aus dem Postulat, daß die Glückseligkeit der Sittlichkeit proportional seyn soll, woraus die Sündenvergebung nicht gefolgert werden könne, sondern nur daraus, daß der Zweck der Heiligkeit unbedingt und immer derselbe sey.

allem diesem nur so viel gesagt seyn: das Gesetz dürfe nicht blos ein einseitig verwerfendes und verdammendes, sondern es müsse auf der andern Seite auch ein billigendes und belohnendes seyn. Da das erstere, wie sich von selbst versteht, nur im Falle der Uebertretung des Gesetzes, das letztere nur im Falle der Uebereinstimmung des Menschen mit dem Gesetze stattfinden kann, so geht aus dieser ganzen Deduktion nichts hervor, was nicht von selbst in der Idee des Gesetzes enthalten ist, und es ist daher auch nicht einzusehen, wie die Möglichkeit, daß aus einem und demselben Gesetz Verwerfung und Gnade ergehe, als etwas schlechthin unbegreifliches dargestellt, und auf die praktische Nothwendigkeit der aus dem Gesetze ergehenden Gnade und Vergebung so großes Gewicht gelegt werden kann. Was jedoch dabei vorschweben mochte, ist die Idee, daß solange der Mensch noch dem absoluten kategorischen Imperativ gegenüberstehe, an eine innere und lebendige Einheit mit Gott und eine wahrhafte Versöhnung nicht gedacht werden kann. Allein diese an sich ganz wahre, aber auch den Kant'schen Standpunkt überschreitende Idee ist hier noch nicht zum klaren Bewußtseyn gekommen.

Ein so vages und unbestimmtes Hin- und Herreden über Nothwendigkeit und Möglichkeit der Strafenaufhebung, oder Sündenvergebung, hätte wenigstens nach Erscheinung der Kant'schen Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1]) für überflüßig gehalten werden sollen. Kant selbst schlug in dieser auch für die Geschichte unsers Dogma's merkwürdigen Schrift einen ganz andern Weg ein. So wenig es ihm um einen der kirchlichen Lehre so viel möglich entsprechenden Begriff der Sündenvergebung zu thun war, so sehr stimmte er doch mit ihr in dem ernsten Bestreben zusammen, das Bedürfniß einer Wiederherstellung und Versöhnung in seiner ganzen Tiefe aufzufassen. Darauf bezieht sich die Kant'sche Lehre vom

1) Sie erschien zuerst im J. 1793.

radikalen Bösen, das nach Kant nicht blos in der Sinnlichkeit, sondern in der Unterordnung des Sittengesetzes unter die Sinnlichkeit besteht, und radikal genannt wird, weil es, obgleich es seinen letzten Grund nur in einem Akte der Freiheit haben kann, doch jedem in der Erfahrung gegebenen Gebrauch der Freiheit vorangeht, und als ein natürlicher Hang in dem Menschen eingewurzelt ist, welcher die Wurzel aller besondern bösen Maximen und Handlungen, den obersten subjektiven Grund aller Maximen, selbst verdirbt. Obgleich es aber als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen ist, sofern die guten Maximen, durch welche es allein geschehen könnte, als radikal verderbt vorausgesetzt werden müssen, so muß gleichwohl als möglich angenommen werden, daß es zu überwiegen ist, weil es in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird. Schon hierin ist die Grundidee der Kant'schen Versöhnungslehre und das subjektive Princip derselben, der Grundsatz, daß, was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, er dazu sich selbst, durch eine That seiner Freiheit, machen muß, klar ausgesprochen. Wie in dem von Natur bösen Menschen das Böse immer nur als ein erst gewordenes gedacht werden kann, die ursprüngliche Anlage als eine Anlage zum Guten, der Mensch also an sich gut vorausgesetzt werden muß, so kann auch die Möglichkeit des Wiederaufstehens vom Bösen zum Guten nicht in Zweifel gezogen werden. Dem absoluten Sollen, das ungeachtet jenes Abfalls, als sittliches Gebot ungeschwächt in der Seele des Menschen erschallt, muß das absolute Können entsprechen. Es muß daher auch in dem gefallenen Menschen ein unverdorbener unvertilgter Keim des Guten als zurückgeblieben vorausgesetzt werden. Da die Achtung für das moralische Gesetz nie verloren gehen kann, so darf die in ihr bestehende Triebfeder zum Guten nicht erst erworben, sondern nur in ihrer Reinigkeit als oberster Grund aller unserer Maximen wiederhergestellt werden, aber demun-

geachtet kann diese Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns nur als eine Art von Wiedergeburt, als eine neue Schöpfung, eine Aenderung des Herzens, gedacht werden, da, solange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, das moralisch Gute nicht durch eine allmälige Reform, sondern nur durch eine Revolution in der Gesinnung des Menschen, durch einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben, durch eine Umwandlung der Denkungsart, bewirkt werden kann. Ist aber einmal der Mensch dem Princip und der Denkungsart nach ein für das Gute empfängliches Subjekt, so ist er für den, der den intelligibeln Grund des Herzens, aller Maximen der Willkür, durchschaut, für welchen also die Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist, für Gott soviel, als wirklich ein guter ihm gefälliger Mensch. So wenig sich also auch begreifen läßt, wie der Mensch, bei seiner angebornen Verderbtheit für alles Gute, die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiemit die Anlage zum Guten in seinem Herzen, in ihrer Reinigkeit durch eigene Kraftanwendung wiederherstellen kann, so schließt doch die Nothwendigkeit dieser Umwandlung auch ihre Möglichkeit in sich. Der Mensch kann durch sich selbst wiederhergestellt, oder mit dem absoluten Sittengesetz, und sofern Gott mit demselben Eins ist, mit Gott selbst versöhnt werden. Das Princip dieser Versöhnungstheorie ist daher durchaus nur die sittliche Freiheit. Ebendeßwegen fällt sie auch sosehr der moralischen oder subjektiven Seite zu, daß selbst ihre Beziehung auf die Idee Gottes etwas sehr unwesentliches ist. Ihre Objektivität ist nur die Objektivität des absoluten Sittengesetzes. Gleichwohl aber läßt Kant die beiden Momente, in deren Sphäre sich seine Theorie bewegt, den Abfall und die Wiederherstellung, oder das böse und gute Princip des Menschen, auf eine Weise mit einander vermittelt werden, durch welche seine Theorie einen mehr objektiven oder religiösen Charakter erhält. Wird der Mensch dadurch wiederhergestellt, daß ver-

möge seiner moralischen Freiheit das absolute Sittengesetz zur obersten Maxime in ihm erhoben wird, so ist dieß der rein moralische Ausdruck für die Idee der Versöhnung. An die Stelle des blos moralischen Begriffs setzt nun aber Kant in der personificirten Idee des guten Princips die religiöse Idee des Sohnes Gottes. In dieser Hinsicht ist das eigentliche Princip der Versöhnung nach Kant nicht die sittliche Freiheit, oder das durch sie in dem Menschen herrschend gewordene gute Princip, sondern der Sohn Gottes, dessen Idee Kant auf folgende Weise entwickelt: Das die Herrschaft über den Menschen gewinnende gute Princip, sofern es personificirt wird, ist die Menschheit in ihrer absoluten moralischen Vollkommenheit, das Urbild der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit, der allein Gott wohlgefällige Mensch, der von Ewigkeit ist, und um dessen willen alles gemacht ist. Da wir nicht begreifen, wie die menschliche Natur für dieses Urbild auch nur habe empfänglich seyn können, kann man sagen, es sey vom Himmel zu uns herabgekommen, und habe die Menschheit angenommen. Als Ideal, wie es gedacht werden muß, können wir es uns nur unter der Idee eines Menschen denken, der nicht nur alle Pflichten selbst ausübt, und durch Lehre und Beispiel das Gute im größten Umfang ausbreitet, sondern auch alle Leiden bis zum schmählichsten Tod um des Weltbesten willen übernimmt. Diese Idee nun hat ihre objektive Realität vollständig in sich selbst, da sie in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft liegt: wir sollen ihr gemäß seyn, und müssen es daher auch können. Aber gleichwohl stellen sich ihr, wie Kant sagt, noch mehrere Schwierigkeiten entgegen, oder sie muß erst durch gewiße Momente für das sittlich religiöse Bewußtseyn des Menschen vermittelt werden, und zwar 1. in Beziehung auf die Heiligkeit des Gesetzgebers bei dem Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit. Sehen wir auf die That in uns, auf die Angemessenheit unsers Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes, so bleiben

wir immer von dem Guten, das in uns realisirt werden soll, unendlich weit entfernt, aber wir können uns den Fortschritt ins Unendliche zur Angemessenheit mit dem Gesetz wegen der übersinnlichen Gesinnung, daraus er abgeleitet wird, von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellektuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze auch der That nach beurtheilt denken. 2. Eine andere Schwierigkeit betrifft die moralische Glückseligkeit, sofern sie von der Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden, nie daraus fallenden Gesinnung abhängt, in welcher Beziehung nur dieß festzuhalten ist, daß die gute und lautere Gesinnung, deren man sich bewußt ist, der uns regierende gute Geist, auch das Vertrauen auf ihre Beharrlichkeit und Festigkeit, obzwar nur mittelbar, bei sich führt, und der Tröster (Paraklet) ist, wenn uns unsere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen. 3. Die wichtigste Schwierigkeit bezieht sich auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit. Der Mensch fing immer vom Bösen an, wenn er also auch keine neuen Schulden macht, so hat er doch immer noch nicht bezahlte alte. Diese ursprüngliche Schuld, das radikale Böse, ist die allerpersönlichste, und da nun das sittlich Böse, als ein Böses der Gesinnung, eine unendliche Schuld bei sich führt, so würde jeder Mensch einer unendlichen Strafe und der Verstoßung aus dem Reiche Gottes sich zu gewärtigen haben. Die Auflösung liegt nun darin, daß in der moralischen Sinnesänderung schon ihrem Begriff nach diejenigen Uebel als enthalten gedacht werden können, die der neue gutgesinnte Mensch, als vor ihm verschuldete, und als solche Strafen ansehen kann, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschieht. Die Sinnesänderung ist das Ablegen des alten, und das Anziehen des neuen Menschen, ein ungetrennter moralischer Akt, weil die Verlassung des Bösen nur durch die den Eingang ins Gute bewirkende, gute Gesinnung möglich ist. Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute ist an sich schon Aufopferung und Antretung einer lan-

gen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Mensch, in der Gesinnung des Sohns Gottes nämlich, blos um des Guten willen übernimmt, die aber doch eigentlich einem andern, nämlich dem alten, der moralisch ein anderer ist, als Strafe gebühren. Physisch ist es derselbe strafbare Mensch, aber in seiner neuen Gesinnung ist er moralisch ein anderer, und diese Gesinnung in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in sich aufgenommen hat, oder wenn wir die Personifikation dieser Idee weiter durchführen, dieser selbst trägt für ihn, und so auch für alle, die an ihn praktisch glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld, thut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genug, und macht als Sachwalter, daß sie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, nur daß in dieser Vorstellungsart jenes Leiden, das der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß, an dem Repräsentanten der Menschheit, als ein ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird [1]).

Dieß ist die bekannte Kant'sche Deduktion der Idee der Genugthuung und Rechtfertigung, als Beantwortung einer spekulativen Frage, welche, wie Kant sagt, die Vernunft nicht mit Stillschweigen übergehen kann, weil ihr sonst vorgeworfen werden könnte, sie sey schlechterdings unvermögend, die Hoffnung auf die Lossprechung des Menschen von seiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen, ein Vorwurf, welcher ihr besonders in praktischer Hinsicht nachtheilig seyn könnte. Unstreitig nimmt sie in der Geschichte unsers Dogma's eine sehr wichtige Stelle ein, und bezeichnet einen merkwürdigen Wendepunkt. Je größer ihre Analogie mit der kirchlichen Satisfactionslehre ist, und je auffallender sie der fakti-

1) Kant a. a. O. Erstes Stück von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten. Zweites Stück von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen.

schen Objektivität derselben als ihr inneres subjektives Gegenbild sich gegenüberstellt, desto klarer wird an ihr der Umschwung aus der Objektivität in die Subjektivität. Entkleiden wir sie ihrer allegorisch bildlichen Form, so ist ihr einfacher Grundgedanke, daß der wiedergeborene Mensch um seiner an sich guten, als Einheit angeschauten, Gesinnung willen sich versöhnt und gerechtfertigt wissen darf. In die Sphäre des sittlichen Bewußtseyns fällt daher hier der ganze Proceß der Versöhnung. So überwiegend aber hier die subjektive Seite ist, so ist doch der subjektive Charakter dieser Theorie ein anderer, als bei jener Ansicht, die die Sündenvergebung nur an das Moment der Reue und Besserung knüpft. Das Charakteristische der Kant'schen Theorie besteht zugleich darin, daß ihr das Subjektive selbst wieder ein Objektives ist, indem sie die Realität der Versöhnung auf die allgemeinen und nothwendigen Principien der praktischen Vernunft oder des sittlichen Bewußtseyns gründet, die absolute Idee der sittlichen Freiheit, und die durch sie bedingte Möglichkeit einer an sich guten Gesinnung. Nur aus dem der Kant'schen Philosophie eigenthümlichen Streben, in der Sphäre der Subjektivität selbst, das Objektive zu erfassen, das Subjektive wenigstens soviel möglich auf einen objektiven Ausdruck zu bringen, läßt sich das Interesse erklären, mit welchem Kant der sittlichen Idee des guten Princips den Sohn Gottes substituirte, wiewohl gerade hier der Punkt ist, wo es sich zeigt, wie wenig der Kant'sche Standpunkt, auch wenn er sich zum Objektiven erhebt, seines subjektiven Charakters sich entschlagen kann. Wird die Idee des guten Princips zum Sohn Gottes objektivirt, so stellt sich zwar allerdings der Sohn Gottes als höheres objektives Princip dem Bewußtseyn des Einzelnen gegenüber, aber diese Objektivität ist nur die Objektivität des Ideals, das sich zwar dem Bewußtsehn mit Nothwendigkeit aufdringt, aber auch immer nur in einer unerreichbaren Ferne erscheint, in welcher es nie zur wahrhaft objektiven Realität

gelangen kann. Die Umänderung des Menschen zum Guten, seine Wiedergeburt, kann zwar nur durch das in ihm zur Herrschaft gelangende gute Princip bewirkt werden, sobald es aber in seiner concreten Erscheinung und Wirklichkeit, als die die ganze Gesinnungs- und Handlungsweise des Menschen bestimmende sittliche Macht gedacht werden soll, wird es zu einem Ideal, von welchem sich der Einzelne stets durch eine weite Kluft getrennt sieht. Daher bleibt das Princip der Versöhnung und Rechtfertigung immer nur der, ungeachtet aller Mangelhaftigkeit der That, an sich gute Grund der Gesinnung. Dieß ist daher auch als die Hauptidee der Kant'schen Versöhnungstheorie zu betrachten. Die meisten Beurtheiler haben jedoch das Hauptmoment derselben in der Vorstellung der Substitution gefunden, welche nach Kant bei dem sich bessernden Sünder stattfindet, sofern der neue Mensch der göttlichen Gerechtigkeit dadurch genugthut, daß er die von dem alten Menschen verschuldete Strafe leidet. Von dieser Seite wurde daher die Kant'sche Hypothese, wie man die Kant'sche Theorie überhaupt bezeichnete, hauptsächlich angegriffen. Sie sey schon darum, wurde gegen sie eingewendet, unzuläßig, weil sich auf eine ganz konsequente Weise gerade das Gegentheil von demjenigen, was Kant dabei beabsichtigt habe, daraus folgern lasse. Denn, wenn alle Leiden und Uebel des Lebens überhaupt als Strafen der verderbten Gesinnung oder der Verschuldungen der Menschen sollen angesehen werden können, so könne ja der Mensch, auch wenn er sich nicht bessere, sich um der ihn treffenden Leiden willen, als einen solchen ansehen, der die Strafen schon erduldet habe, folglich sie nicht mehr erst in der Zukunft fürchten dürfe, sondern von denselben frei sey. Es sey nicht abzusehen, inwiefern die Herzensänderung den Leiden des Lebens erst die Form von Strafen geben, oder die Wirkung haben soll, daß sie als Strafen angesehen werden können, wenn sie nicht an sich schon als solche gelten können, können sie aber an sich schon dafür gel-

ten, so könne ja auch der Ungebesserte sie dafür ansehen [1]). Darauf wurde jedoch mit Recht erwiedert, daß, wenn auch der Nichtgebesserte allerdings die ihn treffenden Leiden als Strafe ansehen könne, er doch seine Rechtfertigung nicht darauf gründen könne, ebendeßwegen weil er sich nicht bessere. Die Frage sey nicht blos, ob der Mensch die Uebel als Strafen zu betrachten habe, sondern, wenn und unter welcher Bedingung er die Erduldung derselben auch als etwas Verdienstliches betrachten könne, und dieß könne er nur in der Qualität eines Gebesserten [2]). Aber auch die der Kant'schen Theorie zu Grunde liegende Hauptidee selbst, daß die Leiden des Lebens, als eine Strafe der Sünde anzusehen seyen, wurde in Anspruch genommen. Es lasse sich nicht beweisen, daß ohne Sünden keine Leiden stattfinden würden, sobald man aber zugebe, daß der Gebesserte nicht alle Leiden, die ihn treffen, als Strafen seiner vorigen Verschuldungen sich zuzurechnen habe, so müsse man auch zugeben, daß er es in Hinsicht eines großen Theils derselben unentschieden lassen müsse, ob sie Strafen oder blos Beförderungsmittel seiner Tugend für ihn seyn sollen. Um so weniger könne daher angenommen werden, daß das Maaß von Leiden, das ein Gebesserter zu erdulden habe, gerade immer in gleichem Verhältniß mit der Beschaffenheit seines vor der Besserung geführten Lebenswandels stehe [3]). Einwendungen dieser Art können zeigen, wie

1) Vgl. Süskind a. a. O. in der erstern der genannten beiden Abhandlungen S. 20. f.

2) Tiestrunk in Stäudlins Beiträgen a. a. O. S. 180.

3) Vgl. Storr, Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre, Tüb. 1794. S. 15. Süskind a. a. O. S. 20. C. Chr. Flatt, Philosophisch-exegetische Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung der Menschen mit Gott, als ein neuer Beitrag zur endlichen Entscheidung der dogmatischen Streitfragen, welche sich auf diese Lehre beziehen, Gött. 1797. I. Th. S. 116. f.

selbst diejenigen, die sich mit dem Standpunkt der Kant'schen Philosophie zu befreunden wußten, doch zugleich noch an der alten Straftheorie hingen, welcher zufolge es wesentlich zum Begriff der Strafe gehört, daß mit jeder einzelnen Sünde auch ein bestimmtes Quantum äußerer positiver Uebel verbunden ist. Die Kant'sche Theorie ist hinlänglich begründet, wofern nur überhaupt der Zusammenhang der Uebel des Lebens mit der Sünde nicht geläugnet wird. Wie sollte aber dieser Zusammenhang geläugnet werden können, wenn doch, wie die Sünde in ihrem ganzen Zusammenhang nur als die Gesammtthat des menschlichen Geschlechts aufgefaßt werden kann, so auch das Uebel in seiner Abhängigkeit von der Sünde auf gleiche Weise nur als die Gesammtschuld des Geschlechts zu betrachten ist? Und wer ist sich dieses Zusammenhangs der Sünde und des Uebels lebendiger bewußt, somit auch von dem Gefühle seiner Strafwürdigkeit tiefer durchdrungen, als eben der sich Bessernde, wenn doch selbst die wahre Erkenntniß der Sünde, ohne welche man auch seines Strafverhältnisses sich nicht bewußt wird, erst durch die Besserung entstehen kann?

Wie man sich aber auch die Sache vermittelt denken mochte, mochte man die Idee des stellvertretenden Leidens für einen wesentlichen Bestandtheil der Kant'schen Theorie, oder nur für eine versinnlichende Nebenvorstellung halten, als die wesentlichen sich gegenseitig ergänzenden Elemente der Kant'schen Theorie sind unstreitig die beiden Sätze zu betrachten: 1) Eine eigentliche Aufhebung der Strafen in demjenigen Sinne, welchen man gewöhnlich mit dem Begriffe der Sünden-Vergebung zu verbinden pflegt, ist undenkbar, da sie den Principien der praktischen Vernunft widerstreitet, gleichwohl aber darf sich 2) der sich bessernde Mensch seiner Versöhnung mit Gott und seiner Rechtfertigung bewußt seyn. Diese Sätze hielten daher die Theologen fest, welche in der Lehre von der Versöhnung zwar von den Principien der Kant'schen Philo-

sophie ausgingen, aber die Kant'sche Theorie in der ihr von Kant selbst gegebenen Form nicht sehr einleuchtend finden konnten. Um so mehr suchten sie genauer zu bestimmen und zu entwickeln, wie der zweite jener beiden Sätze mit dem ersten zusammenbestehen könne. Es ist dieß der Standpunkt, auf welchen sich besonders C. Ch. Flatt, C. F. Stäudlin und Ch. F. Ammon stellten, solange sie der Kant'schen Philosophie am entschiedensten folgten. Als besondere Momente des Verhältnisses Gottes gegen den sich bessernden Sünder, wie es nach den Principien der praktischen Vernunft zu bestimmen sey, wurden von diesen Theologen hauptsächlich folgende Hauptpunkte hervorgehoben: 1. Der Sünder kann des Wohlgefallens Gottes an der Umkehrung seiner Maximen, und an dem ernstlichen Bestreben, seinen bessern Grundsätzen einen überwiegenden Einfluß auf seine Vorstellungen, Gefühle, Neigungen und Handlungen zu verschaffen, versichert seyn. Er ist aus diesem Grunde und in diesem Sinne mit Gott versöhnt. 2. Er darf der göttlichen Unterstützung bei dem Bestreben, seine guten Maximen in Ausübung zu bringen, insofern gewiß seyn, als der göttliche Beistand nicht mit der Natur der Moralität streitet, oder seine eigene freie Selbstthätigkeit hindert. Und er darf diesen Beistand Gottes nicht blos in Rücksicht auf seine natürlichen Anlagen, und in Rücksicht auf alle äußern Verhältnisse überhaupt, welche ihm die Moralität bisher erschwert haben, sondern auch in Beziehung auf diejenigen Hindernisse, welche er durch selbstverschuldete Schwächung seiner moralischen Kraft seiner Besserung in den Weg gelegt hat, erwarten. Er ist ein Gegenstand der göttlichen Gnade. Im Vertrauen auf diese göttliche Unterstützung, verbunden mit dem Glauben an seine Freiheit, kann er 3. die Hoffnung schöpfen, daß er seiner bisherigen Immoralität ungeachtet, dennoch bei einem beharrlichen Eifer im Guten das Ziel der moralischen Vollkommenheit und Glückseligkeit durch unendliche Annäherung erreichen werde. Er ist gerechtfertigt.

Diese Hoffnung wird 4. durch die Furcht vor den Strafen seiner vorigen Sünden ebenso wenig, als der Muth zur Besserung gelähmt, wenn der Mensch mit einer ächt moralischen Gesinnung den Gedanken festhält, daß alle Strafübel, die er für seine Verschuldungen leiden muß, zugleich auch zur Erhöhung seiner Moralität genau in eben dem Verhältniß beitragen können, in welchem sie seiner Glückseligkeit Abbruch thun [1]). Durch die Entwicklung dieser Momente erhielt die rein moralische Versöhnungstheorie, welcher zufolge demnach der Mensch selbst in dem Grade seine Versöhnung und Rechtfertigung realisirt, in welchem er sein sittliches Verhalten mit

1) Man vgl. C. Chr. E. Schmid, Philosophische Dogmatik 1796. S. 177. C. Chr. Flatt in der S. 583. genannten Schrift Th. I. S. 189. f. 196. f. Stäudlin, Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte, Gött. 1801. S. 460. f. Ammon, Summa theologiae christianae. Gött. 1802. Inbegriff der evang. Glaubenslehre, Gött. 1805. (teutsche Bearbeitung der Summa) S. 220. f. Bezeichnend ist für den Standpunkt dieser Theologen auch die Sorgfalt, mit welcher sie zugleich dem praktischen Religionslehrer Vorschriften für den zweckmäßigen Vortrag dieser Lehre ertheilen. Man vergl. Flatt S. 237. f. 269. f. Ammon S. 232. Bei dem letzteren, welcher sich überhaupt, ungeachtet der klar durchblickenden Kantschen Grundsätze, am unbestimmtesten erklärt, reducirt sich auch die wissenschaftliche Bestimmung dieser Lehre auf die beiden Cautelen, die dem christlichen Religionslehrer gegeben werden, er habe zwei Punkte wohl zu beherzigen, einmal sich zu hüten, durch einseitige und mystische Betrachtungen über das blutige Verdienst Jesu das Geschäft jüdischer Leviten in eitlen Allegorien zu betreiben, und dann auf die Bedürfnisse der Schwachen insofern Rücksicht zu nehmen, daß ihnen durch ein unweises Hinwegdogmatisiren der durch Jesum zu erwartenden Vermittlung nicht ein wichtiges Hülfsmittel der Beruhigung und Besserung geraubt, und ihr Gewissen dadurch verwundet werde.

dem Sittengesetz in Uebereinstimmung bringt, vollends ihre Ausbildung, trat aber ebendamit nur um so mehr in ihrer Einseitigkeit hervor. Liegt die Versöhnung des Menschen nur auf dem Wege einer unendlichen Annäherung, eines Fortschritts ins Unendliche, so steht das Gesetz ewig dem Menschen als eine feindliche Macht gegenüber, mit welcher er in kein vollkommen harmonisches Verhältniß kommen kann, der Zwiespalt dauert ewig fort, und so gut man sagt, der Mensch dürfe auch auf diesem Wege seiner Versöhnung und Rechtfertigung gewiß seyn, kann man ebenso gut sagen, es gebe für ihn keine Versöhnung und Rechtfertigung, da sie nie wahrhaft zu Stande kommt. Klar genug hat dieß einer jener Theologen selbst ausgesprochen: „Die Vernunft verheißt uns auf keine Weise eigentliche Aufhebung der Sündenstrafen, aber sie läßt uns doch in Ansehung derselben nicht ohne Trost. Sie eröffnet uns eine Aussicht ins Unendliche, eine Möglichkeit ins Unendliche, im Guten fortzuschreiten, eine unendliche Zahl guter Handlungen auszuüben u. s. w. In dieser unendlichen Reihe erblickt der Mensch seine Sündenvergebung, seine Rechtfertigung, und wenn er auch gleich das Ziel niemals erreicht, und sie in keinem einzelnen Zeitpunkte seiner Fortdauer anzutreffen ist, so ist doch bei dem beständigen Fortschreiten das, was ihr abgeht, in Vergleichung mit dem, was sie wirklich ist, so klein, daß er es einer wirklichen Vergebung und Rechtfertigung gleichschätzen mag" [1]). Mochte man dabei auch noch so großes Gewicht auf die Annahme le-

1) Stäudlin a. a. O. S. 468. Es ist dieß die gewöhnliche rationalistische Lehre von der Sündenvergebung und Versöhnung, wie sie auch in den dogmatischen Lehrbüchern von Wegscheider (Instit. theol. christ. dogm. P. III. Cap. II. §. 140.) und Tzschirner, (Vorles. über die christl. Glaubenslehre, nach den Lehrb. der evang. protest. Kirche, herausg. von Hase Leipz. 1829. S. 414. f.) dargestellt wird.

gen, daß der höchste Richter, welcher nach der ganzen gebesserten Gesinnung, und nicht nach einzelnen, nach und nach erscheinenden, und diese Gesinnung jederzeit nur mangelhaft darstellenden, Thaten die Menschen richtet, und weiß, wiefern Menschen vermögend sind, dem heiligen Gesetz gemäß zu seyn, darnach unser moralisches Bestreben würdigen, einen der Redlichkeit desselben entsprechenden Erfolg damit verknüpfen, und nöthigenfalls die fehlenden Bedingungen der Würdigkeit selbst, auf welche Weise es auch sey, aus freier Gnade ergänzen werde [1]), so mag dieß zwar als das Höchste gelten, was auf diesem Standpunkte gesagt werden kann, es bedarf jedoch keines weitern Beweises, wie wenig der Begriff einer freien Gnade in einem alles nur nach der strengsten Proportion der Sittlichkeit und Glückseligkeit abwägenden System seine Stelle finden mag. Bedenkt man noch überdieß, daß gerade in dem sich Bessernden auch ein um so tieferes und lebendigeres Gefühl der Größe seiner Schuld, und der Unendlichkeit seines Abstandes von der Heiligkeit des Sittengesetzes vorausgesetzt werden muß, so läßt sich um so weniger verkennen, wie vergeblich es auf diesem Standpunkte ist, einen entscheidenden Uebergang von dem Imperativ des Gesezes zur Gnade des Evangeliums zu gewinnen. Ja, wie kann auf diesem Standpunkt auch nur von einer göttlichen Gnade und von einer wahrhaft versöhnenden Einheit des Menschen mit Gott die Rede seyn, wenn doch die Idee eines persönlichen Gottes selbst zulezt immer wieder in das Absolute des Sittengesezes und die unbestimmte Idee einer moralischen Weltordnung sich auflöst. Die negative Seite der Kant'schen Lehre liegt demnach hier klar vor Augen, dagegen darf in einer allgemeinen Würdigung der Stelle, welche die Kant'sche Philosophie in der Geschichte unseres Dogma's einnimmt, neben dem großen Fortschritt von dem Princip der Glückselig-

1) Schmid a. a. O. S. 178.

keit zu dem Princip der Sittlichkeit auch dieß als ein nicht unwichtiges Moment angesehen werden, daß die vage und willkürliche Unterscheidung zwischen natürlichen und positiven Strafen in Folge der Kant'schen Principien von selbst hinwegfallen mußte. Ist die strengste Proportion der Sittlichkeit und Glückseligkeit das höchste Gesetz, so sind das Natürliche und Positive der Strafe nur verschiedene Gesichtspunkte, unter welchen dasselbe Verhältniß betrachtet werden kann, da es keine Strafe geben kann, deren Größe und Beschaffenheit nicht durch das absolute Sittengesetz bestimmt würde, ebendarum aber auch keine, die nicht in dem Wesen der Sünde selbst begründet wäre, und in einem inneren und nothwendigen Zusammenhang mit ihr stünde. Seitdem mußte sehr natürlich die hergebrachte Unterscheidung mehr und mehr ihre alte Bedeutung verlieren.

Es kann nicht befremden, daß die unbefriedigende Einseitigkeit des Kant'schen Standpunkts selbst solchen zum Bewußtseyn kam, die ihn zwar theilten, aber noch nicht über ihn hinauszugehen vermochten. Die offen ausgesprochene Anerkennung hievon gibt der im Uebrigen ganz unerheblichen Krug'schen Schrift: Der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Versöhnungslehre dargestellt und aufgelöst, eine gewiße geschichtliche Bedeutung [1]). Von einer diese Lehre betreffenden Antinomie der praktischen Vernunft ist bei Kant selbst nirgends die Rede; jetzt aber sollte die Vernunft hierüber in Streit mit sich selbst gerathen. Sie könne nicht umhin, sich die Frage vorzulegen: Wie und wodurch kann der Mensch des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig werden? Auf der einen Seite heiße es: Entweder kann der Mensch des göttlichen Wohlgefallens gar nicht theilhaftig werden, oder er wird es

1) Sie erschien zuerst im J. 1802. zu Züllichau und Freistedt, und steht nun auch in den gesammelten Schriften Krugs I. Bd. Erste Abth. Theol. Schriften I. Bd. 1830. S. 295. f.

nur durch sich selbst. Denn Gott müsse doch an dem Menschen dasjenige finden, was Gott wohlgefallen soll. Und wenn ihm auch von außen etwas dargeboten werde, was ihn Gott wohlgefällig machen könne, so müsse er doch wenigstens dieses Dargebotene freiwillig annehmen und benützen, sein Wille müsse also doch zuletzt den eigentlichen Grund des göttlichen Wohlgefallens enthalten, es könne nicht bloße Passivität seyn, was ihm das Wohlgefallen erwerbe, sondern er müsse es selbstthätig erwerben. Auf der andern Seite aber heiße es: Entweder kann der Mensch des göttlichen Wohlgefallens gar nicht theilhaftig werden, oder er wird es nur durch einen andern. Denn Gott kann doch an dem Unvollkommenen kein Wohlgefallen haben. Der Mensch aber ist und bleibt immer unvollkommen, wie sehr er auch nach dem Guten strebe, sein Wille ist dem Gesetze nie wirklich angemessen, also kann er auch nicht durch denselben das Wohlgefallen Gottes erwerben. Man kann daher mit Recht sagen: Der Mensch kann nicht durch eigenes Verdienst, sondern er muß durch ein fremdes Verdienst gerecht und selig werden [1]. Die beiden einander gegenüberstehenden Thesen, von welchen die eine den Sinn habe: Handle, d. h. arbeite an deiner sittlichen Veredlung aus allen deinen Kräften, gleich als ob du dich selbst unmittelbar des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig machen könntest, die andere aber: Glaube, d. h. hege das feste Vertrauen zu Gott, daß, wiewohl du es nie bis zur wirklichen Vollkommenheit bringst, und also insofern ihm nicht wohlgefällst, Gott doch in Rücksicht auf das, was nicht unmittelbar in dir angetroffen wird, was aber mittelbar dir zu Theil werden kann, dich seines Wohlgefallens würdigen werde, sollen sich in der Synthesis vereinigen: Arbeite aus allen Kräften an deiner sittlichen Vervollkommung mit dem festen Vertrauen, daß Gott, ungeachtet der dir noch anhangenden

1) Krug a. a. O. S. 312. f.

Unvollkommenheiten, wenn auch nicht um deines eigenen, so doch um eines fremden Verdiensts willen kein Mißfallen an dir haben, oder durch seine freie Gnade dir deine Sünden vergeben werde [1]). Hiedurch soll die Antinomie vollkommen aufgelöst seyn. Es fällt jedoch sogleich in die Augen, daß auf diese Weise der Knoten nur zerschnitten ist. Wird der Antithese zufolge eine Mitwirkung von Seiten Gottes zur Rechtfertigung des Menschen für nothwendig erachtet, so versteht sich von selbst, daß der Natur der Sache nach die eigene Mitwirkung des Menschen dadurch nicht ausgeschlossen werden kann, aber nicht ebenso versteht sich von selbst, daß, wenn die These lautet: der Mensch könne nur durch sich selbst des göttlichen Wohlgefallens würdig werden, dieselbe so eingeschränkt werden darf, daß sie auch die Antithese in sich aufnimmt. Die Auflösung der Antinomie ist daher eine durchaus einseitige, da die zur Ausgleichung widerstreitender Sätze nothwendige Restriktion durchaus nur auf die Seite der These fällt. Ob aber die These eine solche Restriktion an sich zulasse, wird nicht nachgewiesen, sondern schlechthin vorausgesetzt, darf aber dieß schlechthin vorausgesetzt werden, so findet überhaupt keine Antinomie, somit auch keine Auflösung einer Antinomie statt. Die Ausgleichung der These und Antithese ist eine rein äußerliche, indem die Synthese einfach dadurch zu Stande kommt, daß diejenige Bestimmung der These, durch die sie allein unter den Gesichtspunkt einer Antinomie gestellt werden kann (daß nämlich der Mensch nur durch sich selbst des göttlichen Wohlgefallens würdig werden kann), weggelassen wird. Was aber die Sache selbst betrifft, so ist die hier vorausgesetzte Zuläßigkeit der Restriktion der These wenigstens nach Kant'schen Principien (deren Gültigkeit von Krug hier nicht bestritten ist) nicht zuzugeben, da ein System, das die sittliche Freiheit zum absoluten Princip macht, und des Harren auf

1) A. a. O. S. 327. f.

göttliche Hülfe für sittliche Trägheit erklärt, das höchste Moment der Versöhnung und Rechtfertigung, ohne in Widerstreit mit sich selbst zu kommen, nicht in die Möglichkeit eines fremden Verdienstes setzen kann. Was demnach der Krug'schen Auffassung der dogmatischen Frage, um welche es sich handelt, ein gewißes Interesse für die weitere Geschichte unsers Dogma's gibt, ist nur das in ihr sich aussprechende Bestreben, von dem dem sittlich religiösen Bewußtseyn der Zeit nicht mehr genügenden moralischen Standpunkt Kants auf einen dem religiösen Interesse mehr zusagenden überzugehen. Die Möglichkeit eines solchen Uebergangs aber erscheint in einer Zeit, in welcher die Kant'sche Philosophie zwar bestritten, aber noch durch keine andere vorherrschende Ansicht verdrängt war, noch auf keine Weise gerechtfertigt.

Ehe wir jedoch dieser neuen Wendung folgen, ist noch das Verhältniß zu untersuchen, in das sich die bisher blos als Theorie betrachtete Kant'sche Lehre theils zur Thatsache des Todes Jesu überhaupt, theils zur neutestamentlichen Lehre von der Sündenvergebung und ihrem Zusammenhang mit dem Tode Jesu setzte. Da nach den Principien der Kant'schen Philosophie eine Sündenvergebung oder Strafenaufhebung im eigentlichen Sinne nicht stattfinden kann, so kann weder von einem unmittelbaren noch mittelbaren Zusammenhang derselben mit dem Tode Jesu die Rede seyn. Das Wesentliche der Sündenvergebung ist nur die auch gegen den Sünder fortdauernde Gnade Gottes überhaupt, deren Realität unmittelbar im sittlichen Bewußtseyn selbst begründet ist, und daher auch nicht erst durch eine äußere Thatsache realisirt werden darf. Da nun aber, wenn auch gleich kein ursächlicher Zusammenhang, weder in dem einen noch andern Sinn, angenommen werden soll, dennoch die Sündenvergebung, wie sie von Kant bestimmt wird, in irgend einer Beziehung zum Tode Jesu gedacht werden muß, so kann der Tod Jesu nur als die äußere thatsächliche Darstellung der durch die praktische

Vernunft gegebenen Idee angesehen werden. Wird der Begriff der Versöhnung und Genugthuung nach Kant dadurch realisirt, daß der neue Mensch die von dem alten verschuldete Strafe leidet, wofür anders kann der Tod Jesu gehalten werden, als für eine Versinnlichung dieser sittlichen Idee? Es ist daher die symbolische Ansicht vom Tode Jesu, welche, wenn sie auch schon früher da und dort zum Vorschein kam, doch erst durch die Kant'sche Versöhnungstheorie in die ihr in der Geschichte unsers Dogma's gebührende eigenthümliche Stelle eingesetzt wurde. Die durch das sittliche Bewußtseyn gegebene Idee der Sündenvergebung und die äußere Thatsache des Todes Jesu stehen nicht, wie in den beiden andern Haupttheorien, der kirchlichen und der socinianischen, in einem innern ursächlichen Zusammenhang mit einander, sondern es ist nur das äußere Verhältniß der Sache und des Bildes, wodurch sie verbunden sind. Die äußere Thatsache soll nur dazu dienen, die sittliche Idee, die sich in ihr reflektirt, zum Bewußtseyn zu bringen, und wenn dieser Zusammenhang von einem höhern Standpunkt aus als ein wesentlicher und nothwendiger aufgefaßt werden soll, so kann es nur von jener Kant'schen Ansicht aus geschehen, welcher zufolge die reine ideale Kirche, oder das ethische Gemeinwesen, dessen Stiftung Kant für nothwendig hält, um real zu werden, zuerst eine statutarische Form annehmen muß, welche, durch den Glauben an eine äußere Offenbarung, das äußere Introduktionsmittel für die reine Vernunftreligion ist, indem der sinnliche Mensch ohne eine sinnliche Bestätigung kein Vertrauen zu den Wahrheiten der Vernunft haben würde. Das Letztere ist jedoch hier nicht das Hauptmoment, da es sich hier zunächst nur um den Begriff des Symbols handelt, wie derselbe besonders von Tieftrunk und Stäudlin auf den Tod Jesu angewandt worden ist. Ein Symbol ist, wie Tieftrunk den Begriff desselben bestimmt [1]), eine auf einer Analogie beruhende Darstel-

1) Censur des prot. Lehrb. Th. 2. S. 349. f.

lung, wobei entweder Aehnlichkeit der Dinge, oder doch Aehnlichkeit des Verhältnisses der Dinge, angedeutet wird. In diesem Sinne ist der Versöhnungstod Jesu Symbol, als Darstellung des Verhältnisses, worin Gott als Versöhner zu den Menschen steht. Dieselbe Gesinnung, welche Jesus durch sein Leiden und Sterben bewiesen hat, haben wir uns auch in Gott zu denken, sofern wir Vergebung der Sünden von ihm hoffen. Das, was sich aus der Reflexion über den Tod Jesu in seiner Beziehung auf die Menschen ergibt, gilt auch von dem Akte der göttlichen Weisheit, wodurch sie die Menschen mit sich und zu sich versöhnt, und gibt uns eine lebendige Vorstellung der göttlichen Gesinnung in dieser Angelegenheit, eine angemessene Darstellung der Regel, nach welcher wir uns das Verhalten Gottes verständlich machen sollen. Gott ist es, welcher sich dadurch der Welt als versöhnt darstellt. Es findet daher zwischen der Absicht des Versöhnungstodes Jesu und der Absicht des versöhnenden Vaters die innigste Correspondenz und Einheit statt, und niemand kann sich für gerechtfertigt vor Gott halten, als allein durch den Glauben an diesen Tod. Von demselben Gesichtspunkt aus betrachtet Stäudlin den Tod Jesu sowohl als den rührendsten Beweis der Liebe Gottes und Jesu zu den Menschen, und insofern zugleich als einen Versicherungsgrund einer noch größern Liebe Gottes gegen die Menschen, der Sündenvergebung, als auch als ein Symbol der den Sündern gebührenden göttlichen Strafen, und so überhaupt als eine lehrreiche symbolische Handlung, durch welche beides, die göttliche Güte und Strafgerechtigkeit, und zwar in ihrer Vereinbarkeit, sinnlich und faßlich dargestellt werden sollten [2]). So sehr diese symbolische Ansicht auf der einen Seite nur der entsprechende Ausdruck für die objektive Bedeutung des Todes Jesu zu seyn scheint, so

2) Götting. Bibl. der neuesten theolog. Literatur I. Bd. 1795. Ueber den Zweck und die Wirkung des Todes Jesu S. 233. f. (vgl. 825.) 881. f. Lehrb. der Dogm. S. 488. f.

klar ist zugleich, wie subjektiv hier alles ist. Betrachtet man das äußere Faktum für sich, so erscheint der Zusammenhang desselben mit der Idee, unter deren Gesichtspunkt es gestellt wird, keineswegs als ein wesentlicher und nothwendiger, die Idee wird auf das Faktum erst übergetragen, und die verschiedenen Symbole, welche man im Tode Jesu finden wollte (deren Verschiedenheit für sich schon die Subjektivität dieses Standpunkts beweist), sind nichts anders, als verschiedene subjektive Ansichten, welche möglich sind, je nachdem derselbe Gegenstand von dieser oder jener Seite betrachtet wird, ohne daß sich für die objektive Realität der mit dem Faktum verbundenen Idee irgend ein genügender Beweis geben läßt. Indem man es hier nur mit Symbolen und Bildern zu thun hat, kommt man von dem Bilde nie zur Sache selbst, da das Bild seine Bedeutung nicht in sich selbst, sondern nur außer sich hat, in der Idee, deren Reflex es ist, die Idee selbst aber, deren Bild in dem Tode Jesu sich abspiegeln soll, steht demselben so unabhängig und selbstständig gegenüber, daß ihr Verhältniß zum Faktum selbst ein blos äußerliches bleibt, und daher immer wieder die Frage sich aufdringen muß, was denn der Tod Jesu, wenn wir von seiner bildlichen Bedeutung absehen, an sich gewesen sey? Man kann sich daher nicht wundern, daß die symbolische Ansicht, wie sie zuerst durch Kant zu ihrer Bedeutung kam, in der weitern Ausbildung und durchgeführtern Anwendung auf die Theologie, die sie in der Folge besonders durch De Wette mit Hülfe der auf Kant'schem Grunde weiter fortbauenden Fries'schen Philosophie erhielt, auch um so mehr in ihrer Subjektivität hervortrat, und zuletzt sogar das offene Geständniß nicht zurückhielt, daß es ihr nur um eine ideale Anschauung, eine das Gefühl ansprechende ästhetische Idee zu thun sey, deren Wahrheit der kritische Verstand zwar nicht anerkennen könne, aber gleichwohl auf sich beruhen lassen dürfe [1]).

1) Vgl. De Wette, Religion und Theologie 1815. Zweite Ausg.

Wenn aber auch die Möglichkeit, den Tod Jesu aus dem Gesichtspunkt eines eine Vernunft-Idee versinnlichenden und bestätigenden Symbols zu betrachten, im Allgemeinen nicht in Zweifel gezogen werden konnte, so war doch dadurch die Frage über das Verhältniß der nach Principien der praktischen Vernunft aufgestellten Versöhnungstheorie zum Geschichtlichen des Christenthums noch keineswegs gelöst, sondern sie erhielt nun erst den bestimmteren Sinn, ob auch nach den Erklärungen des N. T., nach den Aussprüchen Jesu und der Apostel über den Zusammenhang seines Todes mit der Sündenvergebung, derselbe als ein bloßes Symbol betrachtet werden könne. Die Antwort, welche Kant selbst auf diese Frage gab, liegt in seinen bekannten Grundsätzen einer moralischen Interpretation, welchen zufolge alles, was das Christenthum Positives in seinen Wundern und Geheimnissen enthält, nur als Form und Vehikel der moralischen Vernunftreligion anzusehen ist, und daher selbst die gezwungenste Auslegung des Textes der Offenbarung der buchstäblichen Erklärung vorgezogen werden muß, wenn die letztere entweder schlechthin nichts für die Moralität enthält, oder den Triebfedern derselben sogar entgegenwirkt. Allein bei einer so entschiedenen Lossagung

---

1821. S. 253. f. Lehrb. der christl. Dogmatik I. Th. 1813. S. 305. II. Th. 1816. S. 160. und die treffenden Bemerkungen meines verehrten Collegen, des Hrn. Prof. Dorner (Ueber die Entwicklungsgeschichte der Christologie, Tüb. Zeitschr. für Theologie 1835. 4tes H. S. 187.) über das Willkürliche einer solchen Scheidung von Bild und Idee, durch welche das Bild als ein Geschichtliches der philosophischen und historischen Forschung anheimfallen, die Idee aber unverkümmert bleiben soll, und das Unnatürliche eines Dualismus, durch welchen Verstand und Gemüth so getrennt werden, daß die Anschauungsweise des letztern erst da anfängt, wo die des erstern aufhört, und es als unmöglich gedacht wird, daß beide in einander seyen, und einander durchdringen.

von dem Buchstaben der Schrift, einem so weitgehenden Zwiespalt zwischen der religiösen Vernunft-Idee und dem Geschichtlichen der christlichen Offenbarung, konnten sich selbst die den Kant'schen Principien folgenden Theologen nicht beruhigen. Aber auch die Accommodations-Idee, die Annahme, daß Jesus und die Apostel den an Opfer gewöhnten Juden die neue Religion durch die Vorstellung eines weit herrlichern und heiligern Opfers haben empfehlen wollen, um zugleich das Unwürdige, das der Tod Jesu in den Augen des Juden hatte, hinwegzuräumen, fand man jetzt nicht mehr genügend. Der Zweck des Todes Jesu, bemerkte man dagegen [1]), sey so innig mit der ganzen Bestimmung Jesu verflochten, so weise und gütig von einer höhern Vorsehung beschlossen, angeordnet und mit Wundern unterstützt, er hänge mit der übermenschlichen Würde Jesu so eng zusammen, und alles dieß werde von Jesus und den Aposteln so oft und so stark hervorgehoben, daß hier unmöglich eine Accommodation stattfinden könne, welche in einer solchen Ausdehnung alle Kriterien zur Unterscheidung jüdischer Irrthümer von den Lehren Jesu aufheben, und auf der willkürlichen unhistorischen Voraussetzung beruhen würde, daß Jesus nichts habe lehren können, was nicht nach den Grundsätzen der neuesten Zeit für wahr und gültig zu halten sey. Gleichwohl verbarg man sich die Schwierigkeiten der Frage, welche hier gelöst werden sollte, so wenig, daß man sie vielmehr recht absichtlich hervorhob, indem man auf der einen Seite anerkannte, daß in der neutestamentlichen Lehre vom Tode Jesu die der alttestamentlichen Opfer-Idee entsprechende Vorstellung eines stellvertretenden und genugthuenden Opfers wirklich enthalten sey, und daher auch die kirchliche Satisfactionstheorie mit dem Buchstaben der Schrift übereinstimmend fand, auf der andern Seite aber ebenso entschieden erklärte, daß die buchstäbliche Lehre der Schrift auf un-

1) Vgl. Stäudlin, Gött. Bibl. a. a. O. S. 879.

auflösliche Schwierigkeiten führe, welche tief in das moralische Bewußtseyn eingreifen, und die heiligsten praktischen Grundsätze erschüttern, und selbst mit den reinen Vorstellungen von moralischer Schuld, Verdienst, Zurechnung, göttlicher Gerechtigkeit, welche wir sonst im N. T. antreffen, im Widerspruch stehen [1]). Der Ausweg nun zur Lösung einer so bedeutend scheinenden Schwierigkeit sollte einfach in der Annahme bestehen, daß das, was von den physischen Wirkungen des Todes Jesu im N. T. gesagt werde, von einer göttlichen Erklärung durch eine Thatsache zu verstehen sey. Wenn es also heiße, daß Jesus an der Stelle der Menschen Strafen erduldet, und ihnen Vergebung der Sünden verschafft habe, so könne dieß nur so verstanden werden, daß Gott durch diesen Tod und die damit verbundenen Leiden, als durch Symbole, erklärt habe, er sey der gerechte Richter alles Bösen. Wenn aber gesagt werde, daß dieser Tod uns die Gnade und Liebe Gottes wieder verschafft, und uns wieder ausgesöhnt habe, so heiße dieß soviel, daß in eben diesem Tode, als einer Aufopferung des eigenen Sohns Gottes die unendliche Liebe Gottes zum Menschengeschlecht erklärt oder versichert worden sey, daß die Menschen, ungeachtet jede Sünde bestraft werden müsse, sich doch, unter der Bedingung der Besserung, einen noch höhern Grad zukünftiger Seligkeit zu versprechen haben. So laufe der Tod mit seinen übrigen Schicksalen parallel. Sein Leben sey eine stillschweigende Verkündigung des göttlichen Willens, des ganzen Sittengesetzes, sein Tod kündige die göttliche Gerechtigkeit und Liebe in einer schwesterlichen Verbindung an, seine Auferstehung und Erhöhung verheiße uns die Unsterblichkeit und einen siegreichen Kampf mit den Versuchungen zum Bösen. Zur Rechtfertigung dieser Ansicht berief man sich darauf, daß es im A. und N. T. oft von Gott heiße, daß er etwas thue und ausführe, wenn er

1) Stäudlin a. a. O. S. 846. f. 875. f. Dogm. S. 487.

doch blos etwas erkläre, bekannt mache, verheiße und drohe [1]). Man sieht jedoch nicht, wie schon dadurch die ganze Schwierigkeit der Sache gehoben seyn soll. Wenn die Sündenvergebung durch den Tod Jesu nicht sowohl bewirkt, als vielmehr nur erklärt worden seyn soll, so fällt zwar die stellvertretende und genugthuende Vermittlung hinweg, aber es bleibt eine nach dem anerkannten Sinne des N. T. in Aufhebung der Strafe bestehende Sündenvergebung, deren Möglichkeit nach den Principien der Kant'schen Philosophie nicht zugegeben werden kann. Deßwegen muß hier noch die Voraussezung zu Hülfe genommen werden, daß, was im N. T. von der Sündenvergebung im eigentlichen oder engern Sinn gesagt wird, nur von der Zusicherung der allgemeinen, auch dem Sünder nicht entzogenen Gnade Gottes zu verstehen sey, aber ebendadurch verliert nun die auf diesem neuen Wege versuchte Erklärung alle Haltung. Während man zugibt, daß die von dem Tode Jesu handelnden neutestamentlichen Stellen ihrem nächsten und natürlichsten Sinne nach nur von der eigentlichen Sündenvergebung verstanden werden können, soll doch nicht diese speciellere Lehre, sondern eine davon wesentlich verschiedene allgemeine Wahrheit der wahre Sinn jener Stellen seyn [2]). Wie läßt sich beides anders, als unter Vor-

1) Stäudlin, Gött. Bibl. a. a. O. S. 880. f. Dogm. S. 488.

2) In dieser Auskunft, die auch bei Stäudlin vorausgesetzt werden muß, obgleich Stäudlin sich hierüber nicht so genau erklärt hat (man vgl. jedoch a. a. O. S. 836. f.), sieht besonders Flatt (Philos. exeget. Untersuch. Th. 2. 1798. Vorr. S. XXXII.) den „glücklichen Mittelweg zwischen dem Verfahren derer, welche in die Schriften des N. T. nur ihre eigenen Philosopheme, oder die Philosophie ihres Zeitalters eintragen, und zwischen der grammatisch-historischen Strenge solcher Interpreten, welche den Ausdrücken des N. T. gerade diejenigen Begriffe unterlegen zu müssen glauben, welche sich entweder aus der Etymologie selbst ergeben, oder

aussetzung einer Accommodation zusammendenken? Man muß es daher ganz natürlich finden, daß dieselben Theologen, ungeachtet sie sich gegen die Accommodations-Hypothese erklärten, doch wieder in dieselbe zurückfielen. Um die Menschen zu bessern, so entwickelte man die zur Vermittlung dienenden Ideen, haben Jesus und die Apostel in ihren verdorbenen Zeitgenossen vor allem zwar ein lebhaftes Gefühl ihrer Strafwürdigkeit erwecken, zugleich aber auch die Aussicht auf eine hohe Glückseligkeit eröffnen müssen. Allein die einschränkende Bedingung der Besserung habe bei den neubekehrten Christen beunruhigende Zweifel über ihr Bürgerrecht unter dem neuen Volk Gottes erweckt, als ungebildete Menschen haben sie sich überhaupt nur ein doppeltes Verhältniß gegen Gott denken können, nach welchem der Mensch entweder ein

---

welche laut der Geschichte zwar allerdings von einem Theil der Zeitgenossen, aber vielleicht nur von dem rohen und ungebildeten Haufen, oder von seichten rabbinischen Grüblern mit gewißen Ausdrücken verknüpft wurden, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, wie häufig die Bedeutung der Worte, deren äußere Form sich nicht verändert, durch eine höhere Geisteskultur, durch ein feineres moralisches Gefühl von einzelnen Menschen vergeistigt und veredelt wird." In diesem Sinne soll daher unter ἄφεσις ἁμαρτιῶν, obgleich zugegeben wird, daß der Ausdruck etymologisch den Begriff der Strafenaufhebung in sich schließt, daß nach den unter Juden und Heiden verbreiteten Opfer-Ideen Strafenaufhebung als das Wesentliche der Sündenvergebung betrachtet wurde, daß Jesus und die Apostel den unter ihren Zeitgenossen herrschenden Begriff von ἄφεσις ἁμαρτιῶν beibehalten haben (a. a. O. S. 20.), gleichwohl unter diesem Ausdruck, vermöge einer Metonymie der Wirkung für die Ursache, überhaupt die Gnade Gottes gegen den sich bessernden Sünder verstanden werden, da man ja nicht genöthigt sey, die der Vorstellung des rohen und ungebildeten Menschen entsprechende etymologische Bedeutung beizubehalten (a. a. O. S. 5. f. 21.).

Gegenstand der Güte Gottes oder ein Gegenstand seiner Ungnade ist, eine beruhigende und überzeugende Belehrung von der Wahrheit, daß der Sünder zugleich ein Gegenstand der Gnade und der Strafgerechtigkeit Gottes sey, sey bei ihnen nicht möglich gewesen. Unter diesen Umständen habe es die Lehrweisheit der Apostel erfordert, ihre Zeitgenossen auf den Tod Jesu, als einen Opfertod, hinzuweisen, welcher für sie theils ein Erinnerungsmittel ihrer Strafbarkeit, theils ein Versicherungsgrund der göttlichen Liebe werden sollte. Wenn nun dabei zugleich als Resultat der exegetischen Untersuchung geltend gemacht wird, daß nach der Lehre der Apostel der Versöhnungstod Jesu nichts anders sey, als eine sinnliche Versicherung von der Entfernung solcher Uebel, welche theils gar nicht Strafen der Sünden seyn können, theils durch die Besserung selbst nothwendig aufgehoben werden, daß aber die Apostel den Mißdeutungen, welchen ihre ganze Vorstellungsart vom Tode Jesu sowohl, als einzelne Ausdrücke, sehr natürlich ausgesetzt waren, und dem nachtheiligen Einfluß eines solchen Mißverständnisses auf die Tugend dadurch vorgebeugt haben, daß sie Besserung zur unnachläßigen Bedingung der Theilnahme an allen den Wohlthaten machten, die den Christen durch den Tod Jesu zugesichert wurden [1]), was ist dieß anders, als dieselbe ebenso unnatürliche, als unlautere Getheiltheit des Bewußtseyns der Apostel, welche stets als das Anstößigste der Accommodations-Hypothese angesehen werden muß? Indem man aber, sosehr man auf dem Boden der Accommodations-Idee stund, doch nicht eigentlich zu ihr seine Zuflucht nehmen wollte, wurde man dadurch von selbst zu

1) Flatt a. a. O. Th. I. S. 225. f. Auch Stäudlin, welcher in der Gött. Bibl. a. a. O. die Accommodations-Idee widerlegt, behauptet doch in dem Lehrbuch der Dogmatik S. 487.: daß in dem Vortrag jener Lehre Accommodation stattgefunden habe, lasse sich kaum bezweifeln.

einem weitern bemerkenswerthen Schritt hingetrieben, die Lehre der Apostel über den Tod Jesu von der eigenen Ansicht und Lehre Jesu hierüber so viel möglich zu unterscheiden und zu trennen. Zwar hatte noch Stäudlin das Resultat seiner Untersuchung der Aussprüche Jesu über den Zweck seines Todes in die Behauptung zusammengefaßt, daß Jesus in der Hauptsache eben das hierüber gelehrt habe, was nachher seine Apostel, unter so mancherlei Vorstellungen und Wendungen, mit so vieler Fruchtbarkeit und treffender Anwendung, gelehrt haben [1]), um so größeres Gewicht legte aber schon Flatt auf diesen Punkt, über welchen sich demselben vielmehr folgendes Resultat zu ergeben schien. Alle Umstände machen es wahrscheinlich, daß Jesus es für eine Hauptabsicht seines Todes ausgegeben habe, die sinnlichen Erwartungen von ihm, als dem Messias, zu verdrängen, und dem Geist seiner Lehre, der zu einer moralischen Glückseligkeit führe, Eingang zu verschaffen. Ob er in einigen seiner Reden darauf hingedeutet habe, daß sein Tod eine sinnliche Versicherung der Gnade Gottes gegen die Sünder seyn soll, lasse sich wenigstens nicht mit Gewißheit entscheiden. Dieß könne auch daraus nicht gefolgert werden, daß die Apostel den letztern Zweck zur Hauptabsicht des Todes Jesu machen, denn die Apostel haben, unabhängig von den Reden Jesu, von der Gottheit auf diese Idee geführt werden können, welche Jesus aus weisen Gründen der weitern Entwicklung ihrer moralisch-religiösen Begriffe überlassen habe. Wer den Beweis über sich nehmen möchte, daß die Gottheit es für nöthig gefunden habe, den Aposteln über die Aussprüche Jesu, welche den Zweck seines Todes betreffen, eine vollständige Erläuterung zu geben, wer beweisen, daß Paulus, der sich über den versöhnenden Zweck des Todes Jesu so weitläufig erkläre, auch mit allem dem, was Jesus selbst über seinen Tod sagte, habe bekannt wer-

1) Gött. Bibl. a. a. O. S. 433.

den müssen, wer endlich beweisen, daß die Apostel, die sich in ihren Briefen nirgends auf die eigenen Erklärungen Jesu berufen, ihn nicht mißverstanden, und das, was er selbst von anderweitigen Absichten seines Todes sprach, auf den Zweck der Versöhnung bezogen haben? Wenn wir uns die durch eine höhere Leitung beförderte Einsicht der Apostel in die Lehre Jesu als eine successiv erworbene Vollkommenheit denken, so sey der von Jesu selbst angegebene Zweck seines Todes an ihnen selbst allmälig vollkommener, aber wenigstens nicht anfangs schon soweit erreicht worden, daß sie diesen Zweck selbst hätten einsehen können. Da nun Jesus selbst diese Ansicht seines Todes seinen Jüngern nicht mitgetheilt habe, und die Idee von einem durch Leiden und Tod versöhnenden Messias auch kein herrschender Zeitbegriff gewesen sey, so könne die Gottheit die Jünger nur durch folgende Mittelbegriffe auf ihre Vorstellung von dem Versöhnungszweck des Todes Jesu geleitet haben: 1. Jesus selbst habe seinen Tod für einen sehr wichtigen Theil seiner Bestimmung erklärt. 2. Der Tod Jesu sey an sich schon eine zu auffallende und unbegreifliche Begebenheit gewesen, als daß diejenigen, welche von seiner göttlichen Sendung und Messiaswürde überzeugt waren, sich ihn ohne einen sehr wichtigen Zweck hätten denken können. 3. Die Religion Jesu war eine neue Religion. 4. Die beruhigendste Versicherung von der Gnade Gottes schien nur der Tod des Messias als Opfertod zu geben. 5. Wahrscheinlich haben die Jünger auch das Orakel des Esaias (c. 53.) auf das Leiden und den Tod Jesu angewandt. 6. Die Aufnahme der unreinen Heiden in das Volk Gottes mußte die Jünger in ihrer Vorstellung von dem versöhnendem Zwecke des Todes Jesu bestärken [1]. Alle diese Momente machen nur um so klarer, wie von diesem Standpunkt aus die ganze Lehre der Apostel vom Tode Jesu, sosehr sie auch als eine unter der Einwir-

1) Flatt a. a. O. Th. 2. S. 86–97.

kung und Leitung der Gottheit entstandene dargestellt wird, in der Hauptsache doch nur aus einem rein natürlichen Ursprung abgeleitet werden konnte. Welches Interesse konnte man daher, nachdem einmal eine so große Differenz zwischen Jesus und den Aposteln angenommen war, noch haben, zu der Accommodations-Idee zurückzulenken, um die Apostel wenigstens in der Sphäre ihres eigenen Bewußtseyns über ihre Zeit zu stellen, und sie von dem Standpunkte Jesu so wenig als möglich zu trennen? Schon dadurch war der unmittelbare Uebergang zu der bald darauf von den Freunden des sich weiter ausbildenden und verbreitenden historischen Rationalismus, von De Wette, Wegscheider und andern in dieselbe Klasse gehörenden Theologen, ohne weiteres Bedenken ausgesprochenen Ansicht hinlänglich vorbereitet, welcher zufolge die ganze Lehre der Apostel von dem Tode Jesu nur als das natürliche Erzeugniß theils des allgemeinen Ideenkreises, in welchem die Apostel mit ihren Zeitgenossen lebten, theils der besondern Verhältnisse, in welchen sie sich nach dem Tode Jesu befanden, und des Einflusses, welchen sie auf ihre Vorstellung von der Person Jesu hatten, betrachtet werden kann. Eine versöhnende Kraft und Bedeutung schrieb Jesus seinem Tode nur uneigentlich zu, indem er, wenn er von einem Lösegeld für die Menschen sprach, nur dieß sagen wollte, daß seine durch seinen Tod bestätigte Lehre die Menschen vom Elend der Sünde befreien werde. Die Idee eines Versöhnungstodes würde mit den Grundsätzen seiner Lehre im Widerspruch stehen, da er Tugend und Frömmigkeit zur einzigen Bedingung der Seligkeit machte, und mit Verwerfung äusserer Gebräuche und Symbole eine rein geistige Verehrung Gottes lehrte. Seine Schüler aber haben solche Erklärungen über seinen Tod, in welchen er ihn unter dem Bilde eines Sühnopfers darstellte (wobei Jesus selbst schon Es. 53. vor Augen haben mochte), nach ihrer nationalen und geistigen Beschränktheit unrichtig aufgefaßt und eigentlich genommen, woraus so-

dann durch Anwendung alttestamentlicher Stellen, und unter dem Einflusse, der Zeitvorstellungen, und wohl auch alexandrinischer Ideen (insbesondere der Idee vom Priesterthum und Mittleramt des Logos), diejenige Form der Versöhnungslehre, die wir bei ihnen finden, hervorging [1]).

Je weniger nach allem diesem von der absoluten und objektiven Nothwendigkeit des Todes Jesu als eines Versöhnungstodes zum Heile der Menschheit in irgend einem Sinne noch die Rede seyn konnte, desto mehr sah man sich veranlaßt, sich wenigstens über die relative und subjektive Nothwendigkeit desselben genauere Rechenschaft zu geben, als bisher geschehen war, und sprach daher jetzt ohne Bedenken von der aus rationalistischem Gesichtspunkt betrachteten Nothwendigkeit des Todes Jesu [1]). So hat sich nun die fest abge-

---

1) De Wette **Commentatio de morte Christi expiatoria.** Berlin 1813. S. 96. f. Wegscheider **Institutiones theologiae christianae dogmaticae** Halle. 1e Ausg. 1817. 7e 1833. S. 491. Vgl. auch Tzschirner a. a. S. 401. f. Das Schwanken De Wette's zwischen der symbolischen und rein rationalistischen Ansicht spricht sich in Sätzen aus, wie folgende sind S. 103.: ***Hoc de morte Jesu vicaria dogmate, licet Jesu ipsius religioni alieno ejusque auctoritate destituto, neque a superstitione judaica plane libero, ita tamen usi sunt Paulus Apostolus et auctor epistolae ad Hebraeos, ut maxima inde ad religionem christianam redundarit utilitas. — Neque negandum est, nostram doctrinam, ita auctam atque exornatam, summa dignam esse admiratione, et cuilibet, qui, quod vere pium est, sub quocunque latet involucro, agnoscere potest, religiosissime colendam.*** Daher also der Werth der ästhetischen Ideen. Und doch soll Jesus alle Symbole schlechthin verworfen haben, weil ihn der Mosaische Kultus belehrt habe, ***symbola sacra in superstitionem vertere*** (S. 103.).

1) Man vgl. die unter dem obigen Titel gegebenen Bemerkungen in Gabler's Neuestem theol. Journal Bd. 9. 1802. 3. St.

schlossene Einheit der alten kirchlichen Versöhnungslehre in verschiedene auseinander fallende Elemente aufgelöst. Die

---

S. 272. f. C. L. Nitzsch, Prolus. I. II. De mortis a Jesu Christo oppetitae necessitate morali. Viteb. 1810. (In diesen Abhandlungen wird jedoch mehr im Sinne der symbolischen Ansicht die Nothwendigkeit der Aufopferung des Lebens aus dem Bewußtseyn abgeleitet, das Jesus von seinem Berufe gehabt habe, die Fähigkeit des Menschen zur Kindschaft Gottes auf eine rührende Weise darzustellen, und für den äußern Bürgen der Gnade Gottes erkannt zu werden). Ganz besonders gehört hieher die genannte De Wettesche Commentatio. Ihr Hauptinhalt ist zwar eine Untersuchung der auch schon von Stäudlin (Gött. Bibl. I. S. 239.) und Flatt (Philos. exeg. Unters. Th. 2. S. 37. f.) erörterten Frage: Ob die Juden zur Zeit Jesu und der Apostel einen leidenden und sterbenden Messias erwartet haben, es ist dieß aber nur die Vorfrage für die eigentliche Aufgabe der Untersuchung, welche S. 85. so bestimmt wird: *Cum ex iis, quae hactenus disputata sunt, satis clarum esse videatur, Jesu aequales omnia alia potius ab eo exspectasse et postulasse, quam ut mortem cruentam subiret, quaeritur, quibus causis ad hoc consilium capiendum adductus fuerit.* Das Resultat der Untersuchung ist: Jesus entschloß sich zu sterben in der Hoffnung, daß sein Tod die Erwartungen eines irdischen Messiasreichs vernichten würde. In der Gemüthsstimmung, in welche ihn die unheilbare Verkehrtheit seines Volkes versetzt habe, sey ihm der Tod wünschenswerth gewesen, und der Haß der Priester und Pharisäer habe ihn unvermeidlich herbeigeführt, er habe ihn nicht suchen, sondern ihm nur nicht auf pflichtwidrige Weise ausweichen dürfen. Dazu seyen auch noch alttestamentliche Stellen gekommen, die ihn in seinem Entschlusse, sich aufzuopfern, bestärkt haben. Die entgegengesetzte supranaturalistische Ansicht, daß Jesus ohne einen besondern göttlichen Auftrag den Entschluß, sich so frühe dem Tode zu weihen, nicht hätte fassen können, hatte C. Chr. Flatt im Süskind'schen Mag.

neutestamentliche Lehre von der Versöhnung trägt ihrer ganzen Gestalt nach nur den subjektiven Charakter der Apostel und ihrer Zeit an sich, und hat daher auch nur eine historische Bedeutung. Der Tod, welchen Jesus starb, läßt sich nur aus der eigenthümlichen Beschaffenheit der individuellen Verhältnisse, in welchen Jesus dem jüdischen Volke gegenüber sich befand, erklären, und die Gewißheit der Sündenvergebung und Versöhnung mit Gott, welche die alte Theorie nur an die äussere, von Gott veranstaltete Thatsache des Todes Jesu knüpfen konnte, kann der Mensch nur in sich selbst finden, in seinem Streben nach Tugend und Frömmigkeit, oder in seinem sittlichen Bewußtseyn, in der ebenso subjektiven, als absoluten Autonomie der nach ihren Gesetzen den sittlichen Werth des Menschen bestimmenden Vernunft. In allem diesen können wir nur den zu seiner vollkommenen Ausbildung und Consistenz gekommenen Standpunkt der Subjektivität erkennen; das willkürlich Subjektive der vorkantischen Periode hat theils durch die reinere objektivere Auffassung des geschichtlich Gegebenen, theils durch die Reinheit der sittlichen Grundsätze, durch welche das Verhältniß des Menschen zu Gott bestimmt wird, Haltung und Bestimmtheit gewonnen.

St. 12. 1805. in der Abhandlung: Läßt sich die Ueberzeugung Jesu von der Gewißheit und moralischer Nothwendigkeit seines frühen Todes aus einem rationalistischen Gesichtspunkt betrachten? (besonders gegen D. Paulus im Commentar zum N. T. gerichtet) vertheidigt. Das Selbstbewußtseyn des Rationalismus jener Zeit spricht sich in dem Urtheil aus, das De Wette a. a. O. S. 91. über diese Flattsche Abhandlung fällte: *Non est, quod miremur, eos, qui rationis leges spernunt, historiae etiam illudere.* Die ganze Geschichte bestätige ja die Wahrheit, *hominem tali animi indole praeditum et tale opus aggressum, non potuisse non inimicis succumbere.* Die etwas matte Antwort s. in Bengels Archiv für Theol. I. Bd. 1. H. S. 56.

Was aber der Subjektivität auf ihrem Standpunkt eine feste Consistenz gibt, ist auch schon im Begriff, über denselben hinauszuführen, da die Subjektivität ihren Halt und Bestand nur in einer über ihr stehenden Objektivität haben kann.

Der nächste Punkt, welchen wir zu fixiren haben, ist daher nur Schleiermacher. Wie sehr aber zwischen Kant und Schleiermacher noch der Spielraum der in ihre Negativität sich zusammenziehenden Subjektivität ist, sehen wir besonders auch aus solchen Gestaltungen unsers Dogma's, welche von dem Einflusse der Kant'schen Philosophie am wenigsten berührt wurden, und vielmehr die ihr entgegenstehende Seite bilden. Schott und Bretschneider gehören zu denjenigen Dogmatikern, welche der Philosophie, oder der ihren immanenten Begriff verfolgenden Bewegung des Dogma's gegenüber das Interesse des biblisch und kirchlich überlieferten supranaturalistischen Offenbarungsglaubens vertreten, und mußten es daher auch in Ansehung unsers Dogma's als ihre Aufgabe betrachten, die objektive Vermittlung, die für die Lehre von der Versöhnung schon in ihrer Beziehung auf Christus liegt, auf einen so viel möglich bestimmten Ausdruck zu bringen. Wie inhaltsleer und negativ, wie unselbstständig und haltungslos ist aber auch bei diesen beiden Dogmatikern die ganze Fassung unseres Dogma's! Daß die stellvertretende Bedeutung des Todes Jesu das Hauptmoment sey, von welchem alles andere abhänge, wird von Schott zwar anerkannt, aber der Begriff derselben nur durch den aus den neutestamentlichen Stellen hierüber als Resultat sich ergebenden Satz bestimmt, die Vergebung der Sünden stehe im engsten Zusammenhang mit dem Tode Jesu, ohne daß von Seiten der Menschen irgend etwas Vermittelndes stattfinde, wodurch Gott zur Vergebung der Sünden erst bestimmt würde. Daher stellen die neutestamentlichen Schriftsteller den stellvertretenden Tod Jesu als den größten Beweis der göttlichen, jedoch mit der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit engverbundenen, Liebe dar.

Die Stelle jeder weitern Begründung vertreten bloße Bibelstellen, ohne alle Andeutung irgend eines spekulativen Moments. Dabei werden Einwürfe wie der alte, daß es von Seiten Gottes hart und grausam gewesen sey, Jesum einem solchen Tode preiszugeben, nicht nur aufs neue aufgeführt, sondern auch durch die alte Antwort beseitigt, daß ja Jesus freiwillig für die Menschen gestorben sey, und von Gott dafür die größte Belohnung erhalten habe. Die Accommodations-Hypothese wird zwar mit dem Ernst und Nachdruck, mit welchem die neutestamentlichen Schriftstellen von dieser Lehre reden, unvereinbar gefunden, zugleich aber ein solcher Zusammenhang derselben mit gewißen Zeitvorstellungen angenommen, welcher die Annahme nothwendig mache, Gott habe durch die Sendung und den Versöhnungstod Jesu auf die Bedürfnisse und Erwartungen jener Zeit besondere Rücksicht genommen, eine Ansicht von dem Wesen und Werth des Christenthums, welche unstreitig die ausdrückliche Erklärung, daß dieselbe weise und gütige Accommodation Gottes selbst auch noch für alle folgenden Zeiten ihren Nutzen habe, als nicht ganz überflüßig erscheinen läßt [1]. Etwas höher wird zwar die vermittelnde Bedeutung des Todes Jesu von Bretschneider gestellt, jedoch nur durch eine neue, an sich unwesentliche, Form der Grotius'schen Theorie. Die besondere Liebe Gottes zu dem Gebesserten, dieß ist der Hauptgedanke der Bretschneider'schen Entwicklung, habe ihm den Eintritt in eine selige Welt nach dem Tode öffnen wollen, aber die Liebe Gottes zum Allgemeinen, zur moralischen Weltordnung, habe die Bestrafung des Gebesserten gefordert. Da nun die besondere Liebe der allgemeinen weichen müsse, so frage sich, ob sich nicht ein Mittel denken lasse, durch welches bei der Begnadigung des Gebesserten die moralische Weltordnung sicher ge-

1) Schott, Epitome theologiae christianae dogmaticae. Leipzig 1811. S. 142—158.

stellt, und die Heiligkeit des Gesetzes gerettet werde. Ein solches Mittel stelle das Christenthum und die Kirche in dem versöhnenden Leiden und Tode des Sohnes Gottes auf. Da er von der Erbsünde frei war, so habe sein freiwillig übernommener gewaltsamer Tod die Wirkung gehabt, die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens und der moralischen Weltordnung, die Heiligkeit des Sittengesetzes bei dem Erlasse der Strafe für den Gebesserten, durch ein Faktum dem menschlichen Geschlecht und der ganzen Geisterwelt zu beurkunden, und dadurch die nachtheiligen Wirkungen zu verhindern, die entstehen würden, wenn Gott dem Gebesserten ohne eine solche feierliche Erklärung vergeben wollte [1]). Da auch Schott die Rücksicht auf die Gerechtigkeit nicht ausschließt, und nur nicht gerade in der Form der Grotius'schen Theorie besonders hervorhebt, so gleicht sich der Unterschied von selbst aus, und es läßt sich überhaupt nicht denken, wie bei dieser ganzen Klasse von Theologen eine wesentliche Verschiedenheit der Ansicht stattfinden kann. Unbekümmert um die Einsprache der Kant'schen Philosophie nehmen sie die Realität der Sündenvergebung im alten Sinne an, glauben allen Forderungen der Vernunft und Spekulation vollkommen Genüge geleistet zu haben, wenn sie die anstößigsten Sätze der kirchlichen Lehre bekämpfen, und die Aussprüche der neutestamentlichen Schriftsteller auf so viel möglich allgemeine Bestimmungen zurückführen, und finden sich auch in ihrem christlichen Bewußtseyn auf keine Weise dadurch verletzt, daß das Verhältniß Christi zur Sündenvergebung und Versöhnung ein blos äußerliches und zufälliges bleibt. In allem diesem schließen sie sich an die der Kantischen Periode unmittelbar vorangehenden Theologen an, und bekennen sich zwar mit diesen zum System des Supranaturalismus, stehen aber auch, bei der Aeußerlichkeit ihrer ganzen

1) Bretschneider, Lehrb. der Dogmatik der evang. lutherischen Kirche. Erste Ausg. 1818. Zweite 1822. Bd. II. S. 307.

Auffassungsweise der christlichen Offenbarung und ihrem steten Schwanken zwischen Vernunft und Schrift, dem Systeme des Rationalismus so nahe, daß sie von beiden Seiten gleich angezogen, nur eines geringen Impulses bedürfen, um von der einen Seite auf die andere zu stehen zu kommen. Würde sich dieß nicht aus der innern Beschaffenheit eines so haltungslosen Standpunkts von selbst ergeben, so könnten bekannte, nur hieraus erklärbare, Erscheinungen der neuesten Zeit den überzeugendsten Beleg hiezu geben. Wie wenn ein solcher Wechsel des Systems nicht das Geringste auf sich hätte, erklärt es Bretschneider in einem neuern Werke für eine irrige Meinung, wenn man das Wesen des Christenthums darein setze, eine Sühnanstalt für die Erb- und wirkliche Sünde zu seyn, und ihm den Zweck beimesse, die Menschen erst zum Gefühl ihrer sittlichen Versunkenheit und Verdammlichkeit zu bringen, dann aber sie durch den Trost der Genugthuung Christi und der Rechtfertigung durch den Glauben wieder aufzurichten. Das Wesen und der Zweck des Christenthums sey vielmehr, die Idee der Unsterblichkeit zu gründen und zu vollenden, und die Menschen dieser erhabenen Bestimmung würdig zu machen. Christus sey gekommen, um die Macht des Satans und der Dämonen über Lebende und Todte zu vernichten. Da er rein gelebt, und sich vom Dämonischen frei gehalten habe, so hätte er eigentlich auch vom Sterben und Hinabmüßen in den Hades frei seyn sollen. Da er aber doch gestorben sey, so habe sein Tod nur ein Sühnopfer für die seyn können, die sich dem dämonischen Dienst ergeben hatten. Wer sich bei der Taufe vom Dämonischen losgesagt, sey von Satans Reich los und ledig gewesen. Die gänzliche Befreiung geschehe aber erst durch die Auferweckung vom Hades. Das Endziel, zu welchem alle diese Mittelstufen hindurchführen sollen, sey die Idee der Unsterblichkeit. Um aber diese Idee zu entwickeln, habe Jesus die schon vorhandenen Elemente des Volksglaubens zu Mittelstufen gebrauchen müs-

sen. Für uns jedoch seyen diese vermittelnden Vorstellungen kein Bedürfniß mehr, weil das Christenthum uns groß gezogen habe, weil wir nach unserer Weltanschauung den Tod nicht mehr für ein Uebel ansehen [1]). Somit sind wir über-

---

1) Die Grundlage des evangelischen Pietismus, oder die Lehren von Adams Fall, der Erbsünde und dem Opfer Christi. Nach Gründen der heil. Schrift geprüft, mit den Ansichten der christlichen Kirche der ersten drei Jahrhunderte verglichen, und nach ihrem Gebrauche für die christliche Theologie beurtheilt von D. K. G. Bretschneider. Leipz. 1833. S. 410. 423. Man vgl. meine Recension dieser Schrift in den Jahrbüchern für wissensch. Kritik 1834. Apr. Nr. 63—68. Allerdings sagt Bretschneider auch schon in dem Lehrb. der Dogm. a. a. O. S. 293.: Der alten Welt, welche Jesus und die Apostel zu lehren hatten, war die Vorstellung von einem Aufenthaltsorte der Verstorbenen außerhalb der Erde, von einem Uebergang in eine von der irdischen wesentlich verschiedene Welt, fremd, wenn auch einzelne griechische und römische Weise eine Ahnung von einer solchen Unsterblichkeit hatten. Sollte nun die christliche Idee von der Befreiung vom Tode und dem Gewinn eines höhern überirdischen Lebens in der Sprache der alten Welt, und für sie verständlich ausgesprochen werden, so mußte sie so lauten: Christus habe uns von dem Zustande des Todes in der Unterwelt befreit, und den Anspruch auf Leben, und zwar Leben im Himmel und bei Gott erworben. Nur unter dieser Lehrform konnte der alten Welt die christliche Idee begreiflich gemacht, und zugleich ihre mangelhafte Vorstellung von dem Aufenthaltsorte der Verstorbenen gründlich verbessert werden. Jesus und die Apostel hätten aber dieser Lehrform nicht bedurft, wenn sie es nicht mit Juden und Griechen zu thun gehabt hätten. Vielleicht konnte auch die Wahrheit nicht anders, als unter dieser Form in die Seelen der Apostel gelangen. Wir aber dürfen uns nicht an die Lehrform, sondern wir müssen uns an die dargestellte Idee selbst halten, denn bei uns bedarf die Lehre von der Erwerbung ei-

upt über das Christenthum hinausgewachsen, und bedürfen,
f unsere Weltanschauung, die vernünftige Weltansicht der

---

nes vollkommenen höhern Daseyns der jüdischen Grundlage von einer Zerstörung der Gewalt des Hades nicht. Hier wird jedoch nur die Form der Lehre, als eine jener Zeit angehörende, oder als Accommodation betrachtet, nicht die Sache selbst, und Bretschneider selbst argumentirt gegen eine solche Beschränkung des Zweckes des Todes Jesu so: Es würde sich mit Gottes Weisheit und Gerechtigkeit nicht vertragen, wenn er Jesum, wie es doch sein Rathschluß war, einem so schmerzlichen und schmachvollen Tode übergeben hätte, blos in der Absicht, um die jüdischen Vorstellungen vom Scheol zu zerstören, was doch ebenso gut durch bloßen Unterricht und die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu geschehen konnte, und wirklich geschah. Der Tod Jesu könne nicht blos einen relativen und subjektiven Nutzen in Hinsicht der Entfernung eines Irrthums, sondern er müsse auch eine objektive Wirkung haben, und dem menschlichen Geschlecht einen absoluten Nutzen gewähren, nämlich, daß Gott den Menschen die Strafen der Sünde erlassen, und sie in eine Welt versetzen wolle, in welcher ihnen Leben und Seligkeit zu Theil werden soll. Ist aber eben diese Voraussetzung, daß vermittelst des Todes Jesu die Strafen der Sünde erlassen werden, eine irrige, fallen somit auch alle jene Zwecke, die nach dem Obigen durch den Tod Jesu realisirt werden sollen, hinweg, wozu anders kann Jesus gestorben seyn, als für den Zweck, die jüdischen Vorstellungen vom Scheol zu zerstören? Welche Beziehung hat aber dieser Tod auf uns, wenn wir jene Scheols-Vorstellungen nicht mehr haben, derselbe also für uns nicht ebenso wie für die Juden als Sühnopfer gelten kann? Die reine Idee der Unsterblichkeit hat zwar das Aufhören der Scheols-Vorstellungen zur Voraussetzung, wenn aber, wie Bretschneider Grundl. des ev. Piet. S. 387. f. ausführt, die Entwicklung aller Ideen in der Vernunft, also auch der religiösen, bedingt ist durch die Entwicklung der Weltanschauung, d. h. das empirische Erkennen, das nur ein

neuesten Zeit, gestützt, des veralteten nur für eine frühere Zeit seine Dienste leistenden Erziehungsmittels nicht mehr! Ist dieß etwas anderes, als die bekannte, so oft vernommene, Sprache des das Christenthum für antiquirt erklärenden Rationalismus?

Zweites Kapitel.

Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre, ihre Freunde und Gegner.

Ein neues höchst wichtiges Moment bildet, wie in der neuern Theologie überhaupt, so insbesondere in der weitern Entwicklung unseres Dogma's die Schleiermacher'sche Glaubenslehre. Wie die Kant'sche Philosophie nicht nur der ganzen Behandlung der Lehre von der Versöhnung eine neue charakteristische Gestalt gegeben, sondern auch, wenn wir auf die ihr unmittelbar vorangehende Periode zurücksehen, unstreitig einen sehr wichtigen Fortschritt bewirkt hat, so muß

---

anderer Name für das Princip des Rationalismus ist, so ist diese Weltanschauung das Princip der religiösen Entwicklung, und es ist nicht einzusehen, welchen eigenthümlichen Antheil das Christenthum für unsere Zeit noch an derselben haben soll. Auf eine bemerkenswerthe Weise trifft diese Bretschneider'sche Ansicht mit der Steinbart'schen (s. oben S. 509.) zusammen. Das Christenthum, oder wenigstens der Tod Jesu, hat seinen Zweck dadurch erreicht, daß die Juden von ihren Scheols-Vorstellungen, ihrer Furcht vor dem Hades befreit wurden. Selbst in der Schott'schen Dogmatik kommt die Scheols-Idee auf gleiche Weise zum Vorschein. Die Lehre vom Tode Jesu, sagt Schott a. a. O. S. 149., hänge zusammen mit der jüdischen Meinung, *vitam proprie dictam post mortem nullam esse sperandam, nisi culpa, peccato Adamitico contracta, prorsus fuerit sublata.*

dasselbe auch von der Schleiermacher'schen Glaubenslehre behauptet werden. Worin dieser Fortschritt besteht, kann nur nach demjenigen bestimmt werden, was uns in den verschiedenen, seit der Reformation gemachten, Versuchen, das Dogma auf eine dem christlich religiösen Interesse ebenso sehr als den Anforderungen der Wissenschaft entsprechende Weise zu bestimmen, als mangelhaft und ungenügend erscheinen mußte. Wenn sich auf der einen Seite in der alten kirchlichen Theorie, sosehr auch die hohe objektive Bedeutung, welche sie der Person und dem Werke des Erlösers beilegte, dem christlichen Gefühl zusagt, eine große Einseitigkeit darin darstellt, daß sie das Subjekt zu wenig zu seinem Rechte kommen läßt, und dasselbe in ein blos äußeres, für die denkende Vernunft nicht gehörig vermitteltes Verhältniß zu der Person und dem Werke des Erlösers setzt, so tritt dagegen auf der andern Seite in den derselben sich gegenüberstellenden Theorien, und selbst in der auf die absolute Gesetzgebung der praktischen Vernunft sich stützenden Kant'schen, das Moment der Subjektivität mit einem Uebergewicht hervor, welchem gegenüber das durch Christus vollbrachte Erlösungswerk seine objektive Bedeutung völlig verlieren zu müssen scheint. Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre setzt sich auch hier die Aufgabe, beide gleich einseitige Richtungen mit einander zu vermitteln, und die auf beiden Seiten liegenden religiösen und wissenschaftlichen Interessen auf gleiche Weise zu befriedigen. Die objektive Bedeutung, welche das kirchliche Dogma für die Person und das Werk des Erlösers verlangt, soll hinlänglich sichergestellt werden, ohne daß man auf der andern Seite genöthigt ist, zu Voraussetzungen zurückzukehren, gegen welche sich die denkende Vernunft lange genug gesträubt hat. Dieser allgemeine, Gegensätze versöhnende, Charakter der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, welchem zufolge auch die zuletzt durch Kant der Lehre von der Versöhnung gegebene Form nur als eine solche betrachtet werden kann, welche die engen Schran-

ken ihrer Subjektivität erst durchbrechen muß, um dem objektiven Gehalt der kirchlichen Lehre näher zu kommen, drückt sich in der Schleiermacher'schen Behandlung unsers Dogma's [1]) sehr klar in dem Gegensatz aus, in welchen Schleiermacher selbst seine Theorie zu andern Auffassungen setzt, indem er sie mit dem Anspruch auftreten läßt, die wahre Mitte zu seyn zwischen zwei andern, von welchen die eine die magische, die andere die empirische zu nennen sey. Das Magische liege in einer durch nichts natürliches vermittelten Einwirkung, die aber doch einer Person zugeschrieben werde. Diese Ansicht streife ganz nahe an das Doketische. Denn wäre Christus auf solche Weise jetzt zwar als Person, aber nur als himmlische, ohne irdische Gegenwart, doch auf wahrhaft persönliche Weise wirksam, so hätte er auch schon immer ebenso wirken können, und seine wirkliche persönliche Erscheinung wäre nur eine überflüßige Zugabe gewesen. Diejenigen, die eine unmittelbare persönliche Einwirkung gleichfalls annehmen, aber sie durch das geschriebene Wort vermitteln, seyen zwar weniger magisch, wenn sie dem Wort die Kraft beilegen, eine Stimmung hervorzurufen, bei welcher der Einzelne für jene persönliche Einwirkung empfänglich werde, aber noch magischer, wenn das natürliche Element die Kraft haben soll, Christum zu seiner Einwirkung zu disponiren, denn eine solche Wirksamkeit gleiche dann vollkommen der, welche den Zaubersprüchen beigelegt werde. Wenn man daher die Sündenvergebung von der Strafe, welche Christus erlitten, herleite, und die Seligkeit der Menschen selbst als einen Lohn darstelle, welchen Gott Christo für jenes Strafleiden darreiche, so sey dieß magisch. Die Mittheilung der Seligkeit sey nur göttliche Willkür, wenn ein so schlechthin innerliches, als die Seligkeit sey, ohne innerlich begründet worden zu seyn, von außen her hervorge-

1) Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangel. Kirche. Zweite Ausg. Zweiter Band 1832. S. 103. f. S. 139. f.

bracht werden soll. Ebenso magisch werde die Sündenvergebung bewirkt, wenn das Bewußtseyn der Strafwürdigkeit deßwegen aufhören soll, wenn ein anderer die Strafe getragen habe. Daß hiedurch die Erwartung der Strafe aufgehoben werde, lasse sich denken, allein es sey dieß nur das sinnliche Element der Sündenvergebung, und es bliebe noch das eigentlich ethische, nämlich das Bewußtseyn der Strafwürdigkeit, welches also ohne allen Grund wie weggezaubert erscheinen müßte. In dem Begriffe des Magischen sind auf diese Weise die stärksten und bedeutendsten Einwürfe zusammengefaßt, die der kirchlichen Satisfactionslehre seit alter Zeit gemacht worden sind. An der entgegengesetzten empirischen Auffassungsweise aber tadelt Schleiermacher, daß sie die erlösende Thätigkeit Christi nur in die Bewirkung unserer wachsenden Vollkommenheit setze, sofern dieselbe unter den Formen der Lehre und des Beispiels geschehen könne. Diese Formen aber seyen allgemein und nichts unterscheidendes, und da durch sie immer nur unvollkommenes in uns bewirkt werde, so bleibe nichts übrig, als daß wir auf die Erlösung im eigentlichsten Sinn, auf das Hinwegnehmen der Sünde, Verzicht leisten. Ebenso wenig könne die zunehmende Verbesserung des Einzelnen seine Befreiung vom Uebel verbürgen, und seine Seligkeit begründen, die Versöhnung komme daher nicht als Besitz und Genuß vor, sondern werde wesentlich nur als Hoffnung aufgestellt, und Christus sey so bei unserer Seligkeit nur so betheiligt, wie er auf die zunehmende Verbesserung wirke, d. h. so, daß auf eine specifische Verschiedenheit zwischen ihm und andern Menschen wenig ankomme. Hiemit sagt sich Schleiermacher auch von der moralischen oder rationalistischen Ansicht von der Versöhnung ebenso entschieden los, als von der dogmatisch kirchlichen, um so mehr aber fragt sich, worin die wesentliche Verschiedenheit der von Schleiermacher jenen beiden Auffassungsweisen entgegengesetzten Theorie bestehe? Schleiermacher drückt das Eigenthümliche derselben durch die beiden

Sätze aus, daß der Erlöser die Glaubigen durch seine erlösende Thätigkeit in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns, durch seine versöhnende in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit aufnehme. Der Begriff, an welchem hier alles hängt, ist der Begriff der Lebensgemeinschaft. Wer erlöst und versöhnt werden soll, kann es nur durch die Lebensgemeinschaft mit Christus werden. Hiemit ist zwar zunächst nichts gesagt, was uns nicht längst als eine von vielen vorgezogene Auffassungsweise der Lehre von der Erlösung und Versöhnung begegnet wäre, und wenn Schleiermacher selbst die seinige mystisch nennt, so dürfen wir uns nur rückwärts wenden, um zu sehen, welche mit ihr verwandte Elemente sich vorfinden, und auf welcher Seite sie liegen, um uns sogleich zu überzeugen, welches Recht Schleiermacher auch in dieser Hinsicht zu dieser Bezeichnung hatte. Eine neue und eigenthümliche Wendung erhält nun aber jene Auffassungsweise bei Schleiermacher dadurch, daß er die Lebensgemeinschaft mit Christus selbst für jeden Einzelnen nur durch das von Christus gestiftete Gesammtleben vermittelt werden läßt. Christus ist als Erlöser Stifter eines Gesammtlebens: daher darf seine erlösende Thätigkeit nicht als eine auf den Einzelnen unmittelbar einwirkende, sondern nur als eine von dem von ihm gestifteten Gemeinwesen abhängige gedacht werden. Seine Thätigkeit ist dadurch bedingt, daß die Einzelnen in den geschichtlichen Kreis seiner Selbstoffenbarung eintreten. Dieß ist die natürliche Vermittlung der Thätigkeit Christi. Gleichwohl ist diese Thätigkeit nur die Fortsetzung der schöpferischen göttlichen Thätigkeit, aus welcher auch die Person Christi entstund. Wie bei Entstehung derselben die schöpferische göttliche Thätigkeit, die sich in ihm als das Seyn Gottes befestigte, das einzig thätige war, so kann sich auch in dem Einzelnen die Thätigkeit Christi nicht befestigen, ohne auch in ihm personbildend zu werden. Das ganze persönliche Selbstbewußtseyn wird dadurch ein anderes, daß wir die-

selbe göttliche Kraft, von welcher in ihm alles ausgeht, auch als die Quelle unserer Thätigkeit finden. Eben dieß ist die Mittheilung seiner Vollkommenheit und Unsündlichkeit, oder die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns, die die Wirkung seiner erlösenden Thätigkeit ist. Wie er dadurch als Erlöser die Macht der Sünde bricht, so ist es nur die andere Seite dieses Aufgenommenseyns in seine Lebensgemeinschaft, daß er auch den Zusammenhang zwischen Uebel und Sünde aufhebt. Stiftet die erlösende Thätigkeit eine dem Seyn Gottes in Christus entsprechende Thätigkeit in jedem Glaubigen, so stiftet das versöhnende Element, die Seligkeit des Seyns Gottes, in ihm ein seliges Gefühl, in welchem Schmerz und Leiden, wenn auch nicht materiell, doch formell aufgehoben sind.

Bei der Beurtheilung der Schleiermacher'schen Theorie kommt alles auf die Frage an, wie es sich mit der hier vorausgesetzten erlösenden und versöhnenden Thätigkeit Christi verhält, sofern sie auf der einen Seite zwar nur eine durch ein Gemeinwesen vermittelte, auf der andern aber doch zugleich, wie sie von Schleiermacher beschrieben wird, eine wahrhaft persönliche seyn soll? Läßt sich jenes Mittelbare auf der einen, und dieses Unmittelbare auf der andern Seite vollkommen zusammendenken, oder kommt die Schleiermacher'sche Theorie, indem sie widerstreitende Elemente in sich vereinigen will, zuletzt doch wieder auf eine der beiden Auffassungsweisen, welchen sie sich entgegensetzt, zurück, die magische oder empirische? Um sich hierüber näher zu verständigen, darf man nicht vergessen, daß man sich hier in dem Mittelpunkte der Schleiermacher'schen Glaubenslehre befindet, auf dem Punkte, von welchem der ganze so kunstvoll gegliederte Organismus derselben ausgeht, und auf welchem insbesondere die für das Ganze so wichtige Lehre von der Person Christi beruht. Wer Glied der christlichen Gemeinschaft ist, findet sich in seinem religiösen Bewußtseyn auf eigenthümliche Weise bestimmt, und kann alle Elemente, die den wesentlichen Inhalt seines

Bewußtseyns ausmachen, nur auf Christus als den Stifter der christlichen Gemeinschaft zurückführen. Indem nun aber der Christ von dem Mittelpunkt der innern Erfahrungen seines christlichen Lebens, in welche er sich hineingestellt sieht, ausgeht, und sie nur als Wirkungen Christi betrachten kann, muß sich von ihnen aus, da die Würde und Wirksamkeit Christi einander gleichgesetzt werden müssen, auch ergeben, was Christus selbst gewesen ist. Auf diesem Schlusse von der Wirkung auf die Ursache beruht die ganze Schleiermacher'sche Christologie. Da der Christ als Glied der christlichen Gemeinschaft auch überzeugt seyn muß, daß dem menschlichen Geschlecht keine vollkommnere Gestaltung des Gottesbewußtseyns bevorsteht, sondern jede neue nur ein Rückschritt wäre, und daß in derselben jedes Wachsthum an Wirksamkeit des Gottesbewußtseyns nicht aus irgend einer neu hinzutretenden Kraft hervorgeht, sondern immer nur aus der rege bleibenden Empfänglichkeit für seine Einwirkung, so muß offenbar jeder gegebene Zustand dieses Gesammtlebens nur Annäherung bleiben, zu dem, was in dem Erlöser selbst gesetzt ist, d. h. es muß ihm eine urbildliche Würde zukommen. Diese urbildliche Würde darf aber nicht blos ein Ideal seyn, das in der Wirklichkeit nicht existirt, sie muß auch geschichtliche Wahrheit haben. Soll die Selbstthätigkeit des neuen Gesammtlebens ursprünglich in dem Erlöser seyn, und von ihm allein ausgehen, so mußte er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich seyn, d. h. das Urbildliche mußte in ihm vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das Urbildliche in sich tragen. Es könnte also keine wahre Gemeinschaft zwischen ihm und uns stattfinden, wenn er nicht als das Urbild, welchem die Gemeinde immer nur sich annähert, über das sie aber nie hinauskommen kann, unter den gewöhnlichen Bedingungen des menschlichen Lebens sich entwickelt hätte. Es ist hier nicht der Ort, die Unhaltbarkeit dieser Christologie, die Undenkbarkeit des Zusammenseyns der

ist von selbst klar, daß gerade der Weg, auf welchem Schleiermacher seine Christologie zu Stande bringt, indem er von den

---

H. 2. S. 32.) und D. Ullmann (in dem Antwortschreiben an D. Strauß Theolog. Stud. und Krit. 1838. 2. H. S. 34.) diese Theorie, in welcher ich nur eine neue Form des Arianismus sehen kann, auf der Schleiermacher-Schweizer'schen Grundlage weiter zu begründen suchten, kein großes Gewicht beilegen, daß die Persönlichkeit des Menschen solange noch nicht vollendet, und der wahre Begriff des Menschen noch nicht erreicht sey, solange das menschliche Leben der Idee noch nicht entspreche, daß also irgendwann in der Weltgeschichte der Moment eintreten müsse, in welchem im Zusammenhange der Menschheit diejenige Person erscheine, die unberührt von dem sonst allgemeinen Widerspruch mit der Idee, in ihrer Persönlichkeit die Idee der Menschheit rein und vollständig darstelle. Aufgehoben ist der Widerspruch mit der Idee in dem Individuum, nur wenn das Individuum absolut mit Gott Eins ist, wie kann aber das Individuum absolut mit Gott Eins werden, wenn doch zugleich behauptet wird, daß Gott nur in der Menschheit im Ganzen sein absolutes Abbild habe? Die einzige Form, in welcher das Individuum absolut mit Gott Eins werden kann, ist nur die kirchliche Theorie, bei dieser bleibe man also auch, und substituire ihr keinen von ihr wesentlich verschiedenen Begriff. Eine religiöse Genialität, wenn sie auch noch so eminent gedacht wird, steht doch immer tief unter der Idee des Gottmenschen. Löst sich nun aber, wie nicht geläugnet werden kann, die kirchliche Theorie in Doketismus auf, und kann sich die Schleiermacher'sche in der ihr neuestens gegebenen Form nicht über die Sphäre des Arianismus erheben, so müßte es schlechthin unmöglich seyn, dem Christenthum den Charakter der absoluten Religion zu vindiciren, wenn nicht die Natur der Sache selbst dahin führte, die absolute Idee, die durch Christus in das Bewußtseyn der Menschheit eingetreten ist, von der Realisirung derselben in der Person Christi zu unterscheiden. Diese absolute Idee ist die wesent-

Wirkungen auf die Ursache zurückschließt, nur auf die Causalität eines urbildlichen Princips, auf die absolute Macht der in der Menschheit zum Bewußtseyn gekommenen Idee, keineswegs aber auf eine urbildliche Persönlichkeit, in welcher, als ihrer concreten Gestalt die absolute Idee sich selbst individualisirt hätte, zurückführt. Die Erfahrungen des innern Lebens, deren sich der Christ in der Mitte der christlichen Gemeinschaft bewußt wird, setzen nur das Daseyn eines der Menschheit eingepflanzten neuen Lebensprincips voraus, das so unbegreiflich es auch in seinem Ursprung, in Ansehung des Individuums, in welchem es zuerst zum Bewußtseyn kam, und sich wirksam erwies, seyn mag, es doch vollkommen erklärbar macht, wie sich aus ihm nicht nur das Ideal absolut göttlicher Vollkommenheit, mit allen den Zügen, die auf den historischen Christus übergetragen wurden, erzeugte, sondern auch alle jene Wirkungen hervorgingen, welche den wesentlichen Inhalt des christlichen Bewußtseyns ausmachen. Und wenn, wie mit

liche Einheit Gottes und des Menschen, und Christus kann allerdings nicht anders, als auf die intensivste Weise von ihr durchdrungen, und ihre Realität so vollkommen, als es nur immer einem Individuum möglich ist, in sich darstellend gedacht werden, aber dabei bleibt es doch immer zugleich ebenso wahr und unbestreitbar, daß das Individuum unter der Idee steht. Wie wenig kann der Begriff absoluter Vollkommenheit und Unsündlichkeit für das Individuum festgehalten werden (welchen Begriff ja schon Schleiermacher selbst so viel möglich wieder beschränkt, wenn der dominirende Einfluß Christi keineswegs direkt und unmittelbar auf die tausenderlei Beziehungen des menschlichen Lebens sich erstrecken soll (vgl. Schweizer a. a. O. S. 501.), wenn doch nach der Schrift selbst niemand gut seyn kann, denn der einige Gott, Christus also Gott im absoluten Sinn (nach der kirchlichen Lehre) seyn müßte, um absolut gut zu seyn. Der Begriff der unsündlichen Entwicklung, auf welchen die neue arianische Theorie den alten Begriff der Anamartesia zurückführt, ist ein ganz relativer Begriff.

Recht bemerkt worden ist, die Persönlichkeit, in welcher ein solches Princip zuerst wohnte, an sich schon ihre Bedeutung verliert, sobald sich dasselbe auf andere fortgepflanzt hat, und daher Schleiermacher selbst in dem christlichen Bewußtseyn nichts findet, das uns nöthigte, das Fortwirken des Erlösers uns anders zu denken, als so, daß sein sich fort und fort in der Menschheit mehr organisirender Geist in immer weitern Kreisen die Menschheit an sich zieht und beseelt, für Christus, als historische Person, also blos die Bedeutung übrig bleibt, daß der der Gemeinde eingesenkte Geist sich nur durch sein Bild forterzeugen kann, so ist ja das dem christlichen Bewußtseyn unmittelbar Gegenwärtige nur der durch Christi Bild in der Gemeinde fortwirkende Geist, nicht aber eine die urbildliche Persönlichkeit Christi voraussetzende Wirksamkeit. Hieraus geht nun aber auch hervor, daß, wenn das Wesen der Erlösung und Versöhnung von Schleiermacher als eine Lebens-Gemeinschaft mit Christus bestimmt wird, dieser letztere Ausdruck nur in einem sehr uneigentlichen Sinne genommen werden kann, und es ist klar, daß, wenn an sich schon der Begriff einer Lebensgemeinschaft, welche auf der einen Seite eine persönliche, somit auch unmittelbare, auf der andern aber eine durch ein Gemeinwesen vermittelte seyn soll, Bestimmungen in sich enthält, deren Vereinbarkeit sich kaum denken läßt, nur die letztere dieser beiden Bestimmungen, welche das Hauptgewicht auf der Vermittlung durch die Gemeinschaft legt, als die wesentliche angesehen werden kann. Das Wahre der Sache, das aus der Consequenz der Schleiermacher'schen Principien sich allein Ergebende, ist daher statt der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit einem Christus, dessen geschichtliche Urbildlichkeit sich nicht erweisen läßt, und dessen fortlebende Persönlichkeit zu glauben, nicht einmal im Interesse des christlichen Bewußtseyns liegen soll, das Aufgenommenseyn des Einzelnen in den Kreis eines Gesammtbewußtseyns, in welchem das der christlichen Gemeinschaft eigenthümliche Prin-

cip sich wirksam erweist. Auf diese Weise geht nun zwar allerdings Schleiermachers mystische Auffassungsweise der Erlösung und Versöhnung in diejenige über, welche er selbst als die empirische bezeichnet, welche alles Uebernatürliche in der Erlösung läugnet, und dieselbe blos durch Lehre und Beispiel vermittelt werden läßt, und wenn auch dieser letztern zugestanden werden muß, daß sie das zu bewirken im Stande ist, was, wenn überhaupt die Erlösung Realität haben soll, immer als das Wesentlichste des Zustandes der Erlösten betrachtet werden muß, die Erweckung und Bildung eines neuen geistigen Lebens, so sieht man in dieser Hinsicht wenigstens nicht, worin die wesentliche Verschiedenheit zwischen ihr und der Schleiermacher'schen Theorie bestehen soll. Erlöst und versöhnt mit Gott weiß sich derjenige, welcher durch das von Christus der Menschheit eingepflanzte Princip, und das von demselben ausgegangene geistige Leben die Macht der Sünde in sich gebrochen, und die an der Sünde haftende Schuld in sich aufgehoben fühlt. Auf der andern Seite aber würde man unstreitig auch hierin ein großes Unrecht an der Schleiermacher'schen Lehre begehen, wenn man sie auf den Standpunkt des gewöhnlichen Rationalismus herabziehen wollte. Sie stimmt demselben nur in ihrem Widerspruch gegen das magisch Uebernatürliche bei, ohne deßwegen den Begriff des Uebernatürlichen selbst aufzugeben, und wenn sie auch, was ihr Verhältniß zu der dem Rationalismus gerade gegenüberstehenden Ansicht betrifft, ihre geschichtliche Urbildlichkeit des Erlösers auf keine genügende Weise rechtfertigen kann, so würde man doch sehr irren, wenn man glauben wollte, mit der geschichtlichen Existenz eines urbildlichen Erlösers falle auch die Wahrheit und Wirklichkeit der urbildlichen oder absoluten Idee hinweg. Es bleibt auch so vollkommen wahr, was Schleiermacher im Gegensatz gegen die empirische Auffassungsweise erinnert, daß wir uns mit dem Selbstbewußtseyn wachsender Vollkommenheit nicht begnügen können, weil es ebenso

sehr dem Bewußtseyn der Sünde, als dem der Gnade angehörig, das eigenthümlich Christliche nicht in sich schließen kann. Das christliche Bewußtseyn kann demnach überhaupt nicht blos bei einem relativen Begriff stehen bleiben, sondern sich nur auf den absoluten erheben, oder es gehört zu ihm wesentlich die allen Christen gemeinsame Ueberzeugung, daß dem menschlichen Geschlecht keine vollkommnere Gestaltung des Gottesbewußtseyns bevorstehe, sondern jede neue nur ein Rückschritt wäre, und jeder gegebene Zustand des christlichen Gesammtlebens immer nur Annäherung zu dem bleiben kann, was schon als Höchstes im christlichen Bewußtseyn selbst gesetzt ist. Worin besteht nun aber dieses Höchste des christlichen Bewußtseyns, wenn die geschichtliche Existenz eines urbildlichen Erlösers nicht die nothwendige Voraussetzung desselben seyn soll? Dasselbe Princip, das die urbildliche Würde des historischen Christus der Schleiermacher'schen Christologie zufolge constituirt, wird als ein Princip des religiösen Bewußtseyns aufgefaßt, das zuerst in Christus und durch seine Person in der Menschheit zum Bewußtseyn gekommen ist, und der Unterschied der einen Ansicht von der andern besteht daher darin, daß der eigenthümliche Vorzug, welchen der historische Christus nach Schleiermacher auf eine für alle andern ausschließende Weise gehabt hat, als das Gemeinsame betrachtet wird, das an sich zum Wesen der Menschheit überhaupt gehört. Wenn daher nach Schleiermacher das, was den Erlöser von allen andern Menschen unterscheidet, die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns ist, welche ein eigenthümliches Seyn Gottes in ihm war, so müssen wir dagegen vielmehr sagen, dieses Seyn Gottes in ihm sey durch ihn und an ihm als das Seyn Gottes in der Menschheit, als die wesentliche Einheit Gottes und des Menschen, als die Idee des Gottmenschen, in der Menschheit zum Bewußtseyn gekommen, und das constitutive Princip eines neuen geistigen Lebens geworden. In diesem Princip liegt demnach auch die objektive Realität

cip sich wirksam erweist. Auf diese Weise geht nun zwar allerdings Schleiermachers mystische Auffassungsweise der Erlösung und Versöhnung in diejenige über, welche er selbst als die empirische bezeichnet, welche alles Uebernatürliche in der Erlösung läugnet, und dieselbe blos durch Lehre und Beispiel vermittelt werden läßt, und wenn auch dieser letztern zugestanden werden muß, daß sie das zu bewirken im Stande ist, was, wenn überhaupt die Erlösung Realität haben soll, immer als das Wesentlichste des Zustandes der Erlösten betrachtet werden muß, die Erweckung und Bildung eines neuen geistigen Lebens, so sieht man in dieser Hinsicht wenigstens nicht, worin die wesentliche Verschiedenheit zwischen ihr und der Schleiermacher'schen Theorie bestehen soll. Erlöst und versöhnt mit Gott weiß sich derjenige, welcher durch das von Christus der Menschheit eingepflanzte Princip, und das von demselben ausgegangene geistige Leben die Macht der Sünde in sich gebrochen, und die an der Sünde haftende Schuld in sich aufgehoben fühlt. Auf der andern Seite aber würde man unstreitig auch hierin ein großes Unrecht an der Schleiermacher'schen Lehre begehen, wenn man sie auf den Standpunkt des gewöhnlichen Rationalismus herabziehen wollte. Sie stimmt demselben nur in ihrem Widerspruch gegen das magisch Uebernatürliche bei, ohne deßwegen den Begriff des Uebernatürlichen selbst aufzugeben, und wenn sie auch, was ihr Verhältniß zu der dem Rationalismus gerade gegenüberstehenden Ansicht betrifft, ihre geschichtliche Urbildlichkeit des Erlösers auf keine genügende Weise rechtfertigen kann, so würde man doch sehr irren, wenn man glauben wollte, mit der geschichtlichen Existenz eines urbildlichen Erlösers falle auch die Wahrheit und Wirklichkeit der urbildlichen oder absoluten Idee hinweg. Es bleibt auch so vollkommen wahr, was Schleiermacher im Gegensatz gegen die empirische Auffassungsweise erinnert, daß wir uns mit dem Selbstbewußtseyn wachsender Vollkommenheit nicht begnügen können, weil es ebenso

sehr dem Bewußtseyn der Sünde, als dem der Gnade angehörig, das eigenthümlich Christliche nicht in sich schließen kann. Das christliche Bewußtseyn kann demnach überhaupt nicht blos bei einem relativen Begriff stehen bleiben, sondern sich nur auf den absoluten erheben, oder es gehört zu ihm wesentlich die allen Christen gemeinsame Ueberzeugung, daß dem menschlichen Geschlecht keine vollkommnere Gestaltung des Gottesbewußtseyns bevorstehe, sondern jede neue nur ein Rückschritt wäre, und jeder gegebene Zustand des christlichen Gesammtlebens immer nur Annäherung zu dem bleiben kann, was schon als Höchstes im christlichen Bewußtseyn selbst gesetzt ist. Worin besteht nun aber dieses Höchste des christlichen Bewußtseyns, wenn die geschichtliche Existenz eines urbildlichen Erlösers nicht die nothwendige Voraussetzung desselben seyn soll? Dasselbe Princip, das die urbildliche Würde des historischen Christus der Schleiermacher'schen Christologie zufolge constituirt, wird als ein Princip des religiösen Bewußtseyns aufgefaßt, das zuerst in Christus und durch seine Person in der Menschheit zum Bewußtseyn gekommen ist, und der Unterschied der einen Ansicht von der andern besteht daher darin, daß der eigenthümliche Vorzug, welchen der historische Christus nach Schleiermacher auf eine für alle andern ausschließende Weise gehabt hat, als das Gemeinsame betrachtet wird, das an sich zum Wesen der Menschheit überhaupt gehört. Wenn daher nach Schleiermacher das, was den Erlöser von allen andern Menschen unterscheidet, die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns ist, welche ein eigenthümliches Seyn Gottes in ihm war, so müssen wir dagegen vielmehr sagen, dieses Seyn Gottes in ihm sey durch ihn und an ihm als das Seyn Gottes in der Menschheit, als die wesentliche Einheit Gottes und des Menschen, als die Idee des Gottmenschen, in der Menschheit zum Bewußtseyn gekommen, und das constitutive Princip eines neuen geistigen Lebens geworden. In diesem Princip liegt demnach auch die objektive Realität

der Erlösung und Versöhnung. Der allgemeinste und wesentlichste Begriff der Erlösung und Versöhnung ist das Einswerden des Menschen mit Gott. Die nothwendige objektive Voraussetzung aber, unter welcher allein der Einzelne mit Gott geeinigt, oder erlöst und versöhnt werden kann, ist die Wahrheit, daß der Mensch an sich mit Gott Eins ist. Dieses Princip ist allein das eigenthümlich christliche, wenn als das wahrhaft christliche Princip des religiösen Bewußtseyns und Lebens nur dasjenige gelten kann, welchem sich jedes andere als ein blos relatives unterordnen muß. Solange daher das Wesen der Erlösung und Versöhnung nicht durch diesen Begriff bestimmt ist, kann es auch keine dem christlichen Bewußtseyn genügende Erlösungs- und Versöhnungstheorie geben, wie am deutlichsten aus der Vergleichung der Kantschen Versöhnungstheorie erhellt, welche die Versöhnung nur auf dem Wege einer unendlichen Annäherung an ein ebendeßwegen immer nur in der bloßen Vorstellung existirendes Ideal zu Stande kommen läßt, also nie wahrhaft und wirklich zu Stande bringt, da sie aus der Idealität des Sollens nie zur Realität des Seyns kommen kann. Diese objektive Realität ist dagegen hier in der nicht blos als Ideal dem Subjekt vorschwebenden, sondern an sich seyenden Einheit des Göttlichen und Menschlichen gegeben, sofern dieselbe die objektive Voraussetzung ist, unter welcher allein in dem Einzelnen die Erlösung und Versöhnung subjektiv realisirt werden kann. Wenn nun der entschiedene Fortschritt, welcher für die Entwicklung des christlichen Dogma's in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre geschehen ist, in nichts anderem sosehr gefunden werden muß, als darin, daß der absolute Charakter des Christenthums von Schleiermacher auf eine, sowohl dem christlichen Bewußtseyn, als der Idee der Wissenschaft in weit höherem Grade, als zuvor, entsprechende Weise bestimmt worden ist, so gilt dieß ganz besonders auch in Beziehung auf die Lehre von der Versöhnung, wenn auch der von Schleier-

macher aufgestellte Begriff der Lebensgemeinschaft mit Christus auf Voraussetzungen beruht, welche sich wissenschaftlich nicht rechtfertigen lassen. Wie dieser Fortschritt besonders der auf Kant'sche Principien sich stützenden, das eigenthümliche Wesen des Christenthums mehr oder minder verkennenden Theologie gegenüber sich klar herausstellt, so zeigt sich ein gleicher Fortschritt von einer andern Seite. So stark und wohlbegründet das Selbstbewußtseyn war, mit welchem die Kant'schen Theologen von den Principien der praktischen Vernunft ausgingen, und so wenig sich läugnen läßt, daß die ganze Behandlung des christlichen Dogma's dadurch eine weit objektivere Haltung erhielt, als ihr das unwissenschaftliche Verfahren der früheren Periode geben konnte, so kann doch der Versuch, den ganzen Inhalt des Christenthums auf die Grundsätze und Formeln der Kant'schen Philosophie zurückzuführen, in demselben Verhältniß, in welchem dieß dem christlichen Bewußtseyn widerstreitet, nur als eine subjektive Ansicht und Willkür erscheinen. Mit dem Charakter der Subjektivität tritt zwar auch die Schleiermacher'sche Glaubenslehre wie kaum eine andere auf, wenn sie von keiner andern Quelle der christlichen Wahrheit wissen will, als dem unmittelbaren christlichen Gefühl, aber dieser subjektive Standpunkt hat einen sehr objektiven Hintergrund in der Voraussetzung, daß das christliche Gefühl, wie es in dem Einzelnen sich ausspricht, nur der Reflex der Eindrücke ist, welche der Einzelne aus den Erfahrungen des in der christlichen Gemeinschaft in ihm geweckten geistigen Lebens in sich aufnimmt. Wie Christus nur durch die Vermittlung der Gemeinde wirkt, so ist für den Einzelnen alles, was zum Inhalt seines religiösen Bewußtseyns gehört, durch die Gemeinschaft, deren Glied er ist, vermittelt. In ihr liegt das Princip aller objektiven Wahrheit und subjektiven Gewißheit, und nur hieraus ist es daher auch zu erklären, daß Schleiermacher alle christliche Wahrheit als eine schlechthin historisch gegebene betrachtet,

Schleiermacher diesen Geist nur in seinem Verhältniß zu der Gemeinschaft, in welcher er wirkt, betrachtet, und jede objektive Beziehung auf ein immanentes Trinitäts-Verhältniß läugnet, so drückt sich hierin der zwischen Subjektivität und Objektivität schwebende Charakter der Schleiermacher'schen Glaubenslehre sehr klar aus. Wie Christus das Seyn Gottes in einem menschlichen Individuum ist, so ist der heilige Geist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesammtleben der Glaubigen beseelenden Gemeingeistes, aber je treffender diese Formel den heiligen Geist als das der Menschheit eingepflanzte, und in ihr in immer weiterem Kreise wirkende absolute Princip bezeichnet, desto auffallender wird nur, wie Schleiermacher die Schranken der religiösen Gemeinschaft, deren Gemeingeist der heilige Geist ist, nicht überschritt, und ihn als eine objektive Bestimmung des in ihm, wie in dem Sohne, sich mit sich vermittelnden göttlichen Wesens selbst auffaßte. Daher ist nun eben hier der Punkt, auf welchem die Schleiermacher'sche Lehre von der Erlösung und Versöhnung, so sehr sie den absoluten Begriff derselben erfaßt zu haben scheint, doch wieder in einem Mißverhältniß zu demselben sich darstellt, und sogar nahe daran ist, auf den Kant'schen Standpunkt zurückzufallen. Ist das Wesen der Erlösung und Versöhnung, dem absoluten Standpunkte des Christenthums gemäß, als die Mittheilung der unsündlichen Vollkommenheit und ungetrübten Seligkeit Christi, als die Aufnahme in seine Lebensgemeinschaft, somit auch in die Gemeinschaft des Seyns Gottes in ihm, mit Einem Worte, als die Einheit des Göttlichen und Menschlichen bestimmt, wird nicht der reale Begriff dieser Einheit dadurch wieder aufgehoben, daß dem Erlöser und dem Geist, durch welche sie vermittelt werden soll, das Wesen Gottes ein fremdes ist, daß sie selbst nicht an sich mit ihm Eins sind, sondern ihm nur in einem äußern, nicht näher bestimmbaren Verhältniß gegenüberstehen? Bleibt nicht auch so die-

selbe unausfüllbare Kluft zwischen Gott und dem Menschen befestigt, durch welche die Kant'sche Lehre in ihrem, in stets unerreichbarer Ferne über dem Menschen stehenden, Sittengesetz den Menschen von Gott trennt? Hieraus ergibt sich uns nun erst der eigenthümliche Charakter der Schleiermacher'schen Versöhnungstheorie. Sie geht zwar über die Kant'sche Sphäre der Subjektivität hinaus, in welcher das ganze Moment der Versöhnung nur in das Subjekt fällt, das Subjekt selbst in der Unendlichkeit seines sittlichen Strebens die Idee der Versöhnung realisirt, aber ebendarum nur in unendlicher Annäherung, allein die Objektivität, zu welcher sie sich wendet, ist nur die Objektivität der Geschichte, oder der geschichtlich gegebenen religiösen Gemeinschaft, die dem Einzelnen als die ihn bestimmende objektive Macht gegenüber steht. Wie die Sünde die Gesammtthat, das Uebel die Gesammtschuld des Geschlechts ist, so ist auch die Erlösung und Versöhnung das gemeinsame Werk des Geschlechts, und wenn auch das Geschlecht, soweit es das Bewußtseyn der Erlösung und Versöhnung in sich trägt, oder vom heiligen Geist, als seinem Gemeingeist, beseelt und regiert ist, nur der Durchgangspunkt für die in ihrem höchsten Princip von Gott ausgehende erlösende und versöhnende Thätigkeit seyn soll, so ist doch eben dieß, wiefern es als ein bloßes Durchgangsmoment anzusehen ist, das schlechthin Unbekannte, und die höchste göttliche Ursächlichkeit, auf welche das Subjekt zurückgehen muß, um für sein Abhängigkeitsgefühl einen absoluten Anknüpfungspunkt zu haben, verhält sich zu dem Gesammtleben, durch welches für den Einzelnen alles vermittelt wird, auf dieselbe Weise, wie das Kant'sche Ding an sich zu der Welt der Erscheinung und Erfahrung. So ist der Dualismus, in dessen Gegensätzen der Natur der Sache nach die Idee der Versöhnung nie zu ihrer wahren Realität kommen kann, auch in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, so sehr sie alle die Einheit Gottes und des Menschen hemmenden Schranken mit aller

acht zu durchbrechen strebt, noch nicht völlig überwun
t [1]).

---

1) Die zwischen Subjektivität und Objektivität schwebende Hal
tung der Schleiermacher'schen Glaubenslehre fällt noch mehr
in die Augen, wenn wir andere Schriften Schleiermachers
vergleichen, in welchen die verschiedenen Standpunkte, die
in der Glaubenslehre so viel möglich zur Einheit verbunden
sind, noch mehr in ihrer natürlichen Einseitigkeit hervortre-
ten. In der zuerst im J. 1805. erschienenen Weihnachts-
feier hat sich Schleiermacher über die Einheit des Göttli-
chen und Menschlichen, oder wie er es hier nennt, die Ei-
nerleiheit des Seyns und Werdens, und insofern auch über
die Erlösung und Versöhnung auf folgende Weise ausgespro-
chen (zweite Ausg. Berl. 1826. S. 139. f.): „Der Einzelne
ist das Werden allein, und ist, sich anschließend an die manch-
faltigen Bildungen der Erde, im Abfall und Verderben,
welches ist die Zwietracht und die Verwirrung, und er fin-
det seine Erlösung nur in dem Menschen an sich (in wel-
chem ewig die Einerleiheit ist, des Werdens und des Seyns,
und das Wissen, der Gedanke dieser Einerleiheit). Darin
nämlich ist die Erlösung, daß eben jene Einerleiheit ewigen
Seyns und Werdens des Geistes, wie er sich auf diesem
Weltkörper offenbaren kann, in jedem selbst aufgeht, so daß
jeder alles Werden und auch sich selbst nur in dem ewigen
Seyn betrachtet, und liebt, und insofern er als ein Werden
erscheint, auch nichts anders seyn will, als ein Gedanke des
ewigen Seyns, noch in einem andern ewigen Seyn will ge-
gründet seyn, als in dem, welches einerlei ist mit dem im-
mer wechselnden und wiederkehrenden Werden. Darum fin-
det sich zwar in der Menschheit jene Einerleiheit des Seyns
und Werdens, weil sie ewig als der Mensch an sich ist und
wird; im Einzelnen aber muß sie, wie sie in ihm ist,
auch werden, als sein Gedanke, und als der Gedanke eines
gemeinschaftlichen Thuns und Lebens." Hier vernimmt man
noch die Sprache des Fichte'schen Idealismus, der ganze
Standpunkt ist der der Subjektivität, und Seyn und Wer-

Im Uebrigen behandelt die Schleiermacher'sche Glaubens-
)re, gemäß ihrem an das kirchliche System sich anschließen-

---

den, der Mensch an sich und der Einzelne, sind nichts anders, als das absolute, und das empirische Ich, als Unterschied und Einheit. Doch ist schon hier von Bedeutung, daß die Einerleiheit des Seyns und Werdens auch in der Menschheit im Ganzen, als der werdende Mensch an sich angeschaut wird. Vergleichen wir die Reden über die Religion, so erscheint hier zwar die Religion in der Form der Gemeinschaft, aber der Grundzug eines wahrhaft religiösen Vereins wird nur in die völlig freie geistige Thätigkeit aller Mitglieder desselben in der Gründung sowohl, als in der Theilnahme an dem Vereine gesetzt, ohne daß die der Glaubenslehre so wichtige Grundbestimmung, daß die Gemeinschaft wesentlich bedingt sey durch einen bestimmten Anfangspunkt in der Geschichte, hervorgehoben wird. Als die Grundanschauung des Christenthums wird das allgemeine Entgegenstreben alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen aufgestellt, oder die Beziehung alles Endlichen auf das Universum, aber es ist dieß nur der Begriff der vollendeten oder absoluten Religion, und von dem wahrhaft Eigenthümlichen des Christenthums, von einer bestimmten historischen Beziehung auf die Person Christi, ist hier nirgends die Rede (Reden über die Rel. Erste Ausg. 1806. II. Rede). Ja, wenn Schleiermacher das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft gegen Gott und die Vermittlung mit ihm, als die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Seiten jener Anschauung nachweist, und ebendeßwegen eine ewig unbefriedigte Sehnsucht und eine heilige Wehmuth, als das Grundgefühl des Christenthums bezeichnet, so steht dieß sogar in direktem Widerspruch mit der Glaubenslehre, welche eine nur als Hoffnung aufgestellte, nicht als Genuß und Besitz gegebene Versöhnung für das nicht eigenthümlich Christliche erklärt (Th. 2. S. 116.). Vergleicht man diese Auffassungsweisen, welche zwar verschieden, aber sich doch auch nahe genug verwandt sind, um in einander überzugehen, so kann man sich um so weniger

den Charakter, die Lehre vom Tode Jesu nach der hergebrachten Lehrform des hohenpriesterlichen Amts Christi, wie es seine vollkommene Gesetzeserfüllung, oder seinen thätigen Gehorsam, und seinen versöhnenden Tod, oder seinen leidenden Gehorsam, nebst der Vertretung der Glaubigen bei dem Vater, in sich schließt. Das Wesentliche in dem hohenpriesterlichen Werth des thätigen Gehorsams Christi besteht darin, daß sein Thun allein dem göttlichen Willen vollkommen entspricht, und die Herrschaft des Gottesbewußtseyns in der menschlichen Natur rein und ganz ausdrückt. Dieß ist der Grund unsers Verhältnisses zu ihm, sofern abgesehen von der Verbindung mit Christus weder ein einzelner Mensch noch irgend ein bestimmter Theil des Gesammtlebens der Menschen vor Gott gerecht ist. So schließt der Schleiermacher'sche Begriff der Lebensgemeinschaft von selbst den auf christlichem Boden nicht anzufechtenden Satz in sich, daß Christi Gehorsam unsere Gerechtigkeit ist, oder seine Gerechtigkeit uns zugerechnet wird. Dagegen verwirft Schleiermacher die Formel, daß Christus das göttliche Gesetz erfüllt habe, da das Gesetz allemal einen Unterschied und Zwiespalt zwischen einem gebietenden höhern und einem unvollkommenen untergeordneten Willen bezeichne. Nur den göttlichen Willen also habe Christus erfüllt, aber auch diesen nicht an unserer Stelle oder zu unserm Besten, sofern auch Christus, da nur das Vollkommene vor Gott bestehen könne, nichts gleichsam zur Vertheilung an andere übrig ha-

---

wundern, wie das eigenthümlich Christliche in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre doch immer nur als etwas äusserlich aufgetragenes erscheint, dessen loser Zusammenhang mit dem eigentlichen Grundelement des Ganzen, so künstlich auch die verknüpfenden Fäden verschlungen sind, doch keinem tiefer Blickenden entgehen kann. Vergl. H. Schmid, über Schleiermacher's Glaubenslehre, mit Beziehung auf die Reden über die Religion. Leipz. 1835. S. 20. f.

be, und sein Gesammtgehorsam, nur sofern durch ihn unsere Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit ihm bewirkt werde, zu unserm Besten gereiche. Ebenso haben, was den leidenden Gehorsam Christi betrifft, die Ausdrücke, daß Christus durch seine freie Hingebung im Leiden und Tod der göttlichen Gerechtigkeit, als welche den Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel geordnet habe, genug gethan, und uns dadurch von der Strafe der Sünde befreit habe, nach Schleiermacher einen leicht verständlichen und leicht zu vertheidigenden Sinn, wenn man sie davon verstehe, daß Christus, um uns in die Gemeinschaft seines Lebens aufzunehmen, erst in unsere Gemeinschaft eintreten mußte, und die höchste Steigerung seines Mitgefühls mit menschlicher Schuld und Strafwürdigkeit die unmittelbare Begeisterung zu dem höchsten Moment in dem Erlösungsgeschäft war, woraus der Sieg über die Sünde hervorging, und mit der Sünde auch ihr Zusammenhang mit dem Uebel überwunden wurde. Wie der thätige Gehorsam Christi seinen hohenpriesterlichen Werth darin habe, daß Gott uns in Christo als Genossen seines Gehorsams sehe, so bestehe der hohenpriesterliche Werth seines leidenden Gehorsams darin, daß wir Gott in Christo sehen, und Christum nach seiner sich selbst schlechthin verläugnenden Liebe, als den unmittelbarsten Theilhaber der ewigen Liebe, die ihn gesendet und ausgerüstet habe. Gegen die Theorie aber, welcher zufolge Gott für den Erlöser sein Leiden als Strafe geordnet, und der Erlöser selbst den göttlichen Zorn über die Sünde, als ihn treffend und auf ihm ruhend, empfunden haben soll, werden die zwei wichtigen Einwendungen erhoben, daß sie auf der einen Seite alle menschliche Wahrheit in dem menschlichen Bewußtseyn Christi aufhebe, wenn er, was der Natur der Sache nach nur Mitgefühl in ihm seyn konnte, als sein persönliches Selbstbewußtseyn gehabt haben soll [1]), auf der an-

1) Sie würde also auf Doketismus führen, eine andere Frage

dern Seite aber auf der Voraussetzung von einer absoluten Nothwendigkeit göttlicher Strafen, auch ohne Rücksicht auf ihren Naturzusammenhang mit dem Bösen, beruhe, welche von der Vorstellung einer von den rohesten menschlichen Zuständen auf Gott übertragenen Gerechtigkeit nicht zu trennen sey. Wenn jedoch von einer stellvertretenden Genugthuung in diesem Sinne nicht die Rede seyn könne, so könne man dagegen den Ausdruck umkehrend Christum unsern genugthuenden Stellvertreter nennen, sofern er einerseits, vermöge seiner urbildlichen Würde, in seiner erlösenden Thätigkeit die Vollendung der menschlichen Natur so darstelle, daß vermöge unsers Einsgewordenseyns mit ihm Gott die Gesammtheit der Glaubigen nur in ihm sehe und würdige, anderntheils sein Mitgefühl mit der Sünde, das stark genug war, um die zur Aufnahme aller Menschen in seine Lebensgemeinschaft hinreichende, in seinem Tode in der absoluten Kraft der freien Hingebung sich darstellende, erlösende Thätigkeit hervorzubringen, immer noch unserm unvollkommenen Bewußtseyn der Sünde zur Ergänzung und Vervollständigung diene. Mußte die alte Satisfactionstheorie, ihrem Begriffe der Strafe zufolge, das Hauptmoment auf den leidenden Gehorsam legen (zu welchem ja der Thätige erst als Ergänzung hinzukam), so kann dagegen eine Theorie, wie die Schleiermacher'sche, das Leiden nur als eine um so intensivere Thätigkeit auffassen, und in dem Mitgefühl, in das sie das Wesen des leidenden Gehorsams setzt, nur den Impuls zur höchsten That des thätigen Gehorsams sehen.

Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre hat sich, was un-

---

aber ist, ob nicht die Schleiermacher'sche Theorie von der Person Christi selbst, ebenso gut als die orthodoxe, die Wahrheit des menschlichen Bewußtseyns in Christus aufhebt, und auf einen Doketismus führt, mit welchem kein wahres Mitgefühl vereinbar ist.

streitig als ihre größte Eigenthümlichkeit zu betrachten ist, die große Aufgabe gesetzt, auf der einen Seite das Absolute des Christenthums in seinem reinsten Sinne aufzufassen, und auf seinen entsprechendsten Ausdruck zu bringen, auf der andern aber dieses Absolute nicht in absoluter Uebernatürlichkeit dem Menschen gegenüberstellen, sondern es in seiner Uebernatürlichkeit zugleich unter den Gesichtspunkt einer natürlichen Entwicklung und Vermittlung, einer über die Sphäre der menschlichen Natur nicht absolut hinausliegenden Causalität, zu stellen. Hieraus ist es daher zu erklären, warum sie das größte Gewicht auf die urbildliche Würde des Erlösers legt, und dieselbe durch keinen andern Begriff bestimmen zu können glaubt, als den höchsten, welchen es für das menschliche Bewußtseyn gibt, denselben, welchen ebendeßwegen das Christenthum, als die absolute Religion, stets als seinen eigenthümlichsten festgehalten hat, das Seyn Gottes in einem der Menschheit angehörenden Individuum, oder die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, während zugleich ihr Hauptbestreben dahin geht, diesen Begriff auf einen Ausdruck zu bringen, welcher es von selbst begreiflich macht, wie diese urbildliche Würde Christi, oder die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns, die das Seyn Gottes in ihm war, als eine Form und Bestimmtheit des Gottesbewußtseyns, auf einer Linie mit demjenigen liegt, was als eine allen Menschen gemeinsame Anlage, und als eine wesentliche Eigenschaft der für das Göttliche empfänglichen menschlichen Natur gedacht werden muß. Man hat dieß auch die sowohl specifische, als graduelle Dignität des Stifters der christlichen Religion genannt [1]). Aus diesem doppelten Gesichtspunkt muß daher auch die Lehre von der Versöhnung betrachtet werden, welche in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, der Natur der Sache nach, in dem

1) Schweizer, über die Dignität des Religionsstifters, Theolog. Stud. und Krit. 1834. 3s H. S. 521. Vgl. oben S. 621.

den Charakter, die Lehre vom Tode Jesu nach der hergebrachten Lehrform des hohenpriesterlichen Amts Christi, wie es seine vollkommene Gesetzeserfüllung, oder seinen thätigen Gehorsam, und seinen versöhnenden Tod, oder seinen leidenden Gehorsam, nebst der Vertretung der Glaubigen bei dem Vater, in sich schließt. Das Wesentliche in dem hohenpriesterlichen Werth des thätigen Gehorsams Christi besteht darin, daß sein Thun allein dem göttlichen Willen vollkommen entspricht, und die Herrschaft des Gottesbewußtseyns in der menschlichen Natur rein und ganz ausdrückt. Dieß ist der Grund unsers Verhältnisses zu ihm, sofern abgesehen von der Verbindung mit Christus weder ein einzelner Mensch noch irgend ein bestimmter Theil des Gesammtlebens der Menschen vor Gott gerecht ist. So schließt der Schleiermacher'sche Begriff der Lebensgemeinschaft von selbst den auf christlichem Boden nicht anzufechtenden Satz in sich, daß Christi Gehorsam unsere Gerechtigkeit ist, oder seine Gerechtigkeit uns zugerechnet wird. Dagegen verwirft Schleiermacher die Formel, daß Christus das göttliche Gesetz erfüllt habe, da das Gesetz allemal einen Unterschied und Zwiespalt zwischen einem gebietenden höhern und einem unvollkommenen untergeordneten Willen bezeichne. Nur den göttlichen Willen also habe Christus erfüllt, aber auch diesen nicht an unserer Stelle oder zu unserm Besten, sofern auch Christus, da nur das Vollkommene vor Gott bestehen könne, nichts gleichsam zur Vertheilung an andere übrig ha-

wundern, wie das eigenthümlich Christliche in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre doch immer nur als etwas äusserlich aufgetragenes erscheint, dessen loser Zusammenhang mit dem eigentlichen Grundelement des Ganzen, so künstlich auch die verknüpfenden Fäden verschlungen sind, doch keinem tiefer Blickenden entgehen kann. Vergl. H. Schmid, über Schleiermacher's Glaubenslehre, mit Beziehung auf die Reden über die Religion. Leipz. 1835. S. 20. f.

streitig als ihre größte Eigenthümlichkeit zu betrachten ist, die große Aufgabe gesetzt, auf der einen Seite das Absolute des Christenthums in seinem reinsten Sinne aufzufassen, und auf seinen entsprechendsten Ausdruck zu bringen, auf der andern aber dieses Absolute nicht in absoluter Uebernatürlichkeit dem Menschen gegenüberstellen, sondern es in seiner Uebernatürlichkeit zugleich unter den Gesichtspunkt einer natürlichen Entwicklung und Vermittlung, einer über die Sphäre der menschlichen Natur nicht absolut hinausliegenden Causalität, zu stellen. Hieraus ist es daher zu erklären, warum sie das größte Gewicht auf die urbildliche Würde des Erlösers legt, und dieselbe durch keinen andern Begriff bestimmen zu können glaubt, als den höchsten, welchen es für das menschliche Bewußtseyn gibt, denselben, welchen ebendeßwegen das Christenthum, als die absolute Religion, stets als seinen eigenthümlichsten festgehalten hat, das Seyn Gottes in einem der Menschheit angehörenden Individuum, oder die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, während zugleich ihr Hauptbestreben dahin geht, diesen Begriff auf einen Ausdruck zu bringen, welcher es von selbst begreiflich macht, wie diese urbildliche Würde Christi, oder die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns, die das Seyn Gottes in ihm war, als eine Form und Bestimmtheit des Gottesbewußtseyns, auf einer Linie mit demjenigen liegt, was als eine allen Menschen gemeinsame Anlage, und als eine wesentliche Eigenschaft der für das Göttliche empfänglichen menschlichen Natur gedacht werden muß. Man hat dieß auch die sowohl specifische, als graduelle Dignität des Stifters der christlichen Religion genannt [1]. Aus diesem doppelten Gesichtspunkt muß daher auch die Lehre von der Versöhnung betrachtet werden, welche in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, der Natur der Sache nach, in dem

1) Schweizer, über die Dignität des Religionsstifters, Theolog. Stud. und Krit. 1834. 3s H. S. 521. Vgl. oben S. 621.

engsten und unmittelbarsten Zusammenhang mit der Lehre von der Person Christi steht. Als Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christus, als Mittheilung seiner unsündlichen Vollkommenheit und ungetrübten Seligkeit, ist die Versöhnung des Menschen mit Gott Theilnahme an der absoluten Würde Christi, welche, ihrer objektiven Seite nach betrachtet, als das dem Einzelnen zunächst noch in seiner Objektivität gegenüberstehende Verdienst des Erlösers, das durch ihn der Menschheit mitgetheilte Bewußtseyn der an sich seyenden Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist. Das Aufgehen dieses Bewußtseyns in der Menschheit kann, wie der Eintritt des Erlösers in die Menschheit selbst, nur als etwas übernatürliches betrachtet werden, worin sich das Christenthum in seiner specifischen Dignität, als die absolute Religion, beurkundet, die natürliche Seite aber, die hier ein ebenso wesentlicher Theil der Betrachtung ist, als bei der Person Christi, besteht darin, daß dieses Bewußtseyn der Einheit des Menschen mit Gott dem Einzelnen nicht durch eine unmittelbare persönliche Einwirkung des Erlösers zu Theil wird, sondern durch eine natürliche Vermittlung, die Vermittlung des von Christus gestifteten Gemeinwesens, d. h. auf einem Wege, welcher nur unter der Voraussetzung als ein natürlicher anzusehen ist, daß in das gemeinsame Bewußtseyn der Menschen nichts übergehen kann, was nicht im Wesen der menschlichen Natur selbst begründet ist. Hieraus erhellt nun aber auch, daß jede Auffassung der Schleiermacher'schen Lehre eine einseitige werden muß, welche nur eine dieser beiden wesentlich zusammen gehörenden Seiten festhält. Allein eben dieß scheint sowohl von den Freunden als Gegnern der Schleiermacher'schen Glaubenslehre nicht immer genug beachtet worden zu seyn. Während die Freunde derselben die mit der kirchlichen Lehre zusammenstimmenden Schleiermacher'schen Formeln und Bestimmungen des Dogma's sich aneigneten, übersahen sie nicht selten, daß der Sinn und Charakter derselben nur durch den

Zusammenhang des ganzen Systems bestimmt wird. Die Gegner richteten ihre Angriffe vor allem auf diejenige Seite des Systems, auf welcher Schleiermacher das Uebernatürliche des Christenthums seiner starren Aeusserlichkeit zu entheben, und unter einer allgemeinen Denkform dem Bewußtseyn näher zu bringen suchte, ohne zu bedenken, ob sie die Schwierigkeiten, welchen Schleiermacher begegnen wollte, auf eine befriedigendere Weise zu heben wissen. An die Schleiermacher'sche Glaubenslehre schließt sich unstreitig Nitzsch's System der christlichen Lehre näher an, und Sätze, wie folgende: Das Vorbild als solches sey dem Sünder ein fremdes, soll es ganz für uns und nicht ebenso sehr wider uns seyn, so müssen wir es als ein uns geschenktes Gemeinleben, als einen Anfang unsers neuen Daseyns, als eine Bürgschaft unserer Begnadigung dergestalt erkennen, daß seine Unerreichbarkeit uns nur noch mehr in seine Gemeinschaft hineinziehe, die erlösungsbedürftige Welt bedürfe der Gemeinschaft eines Mittlers, der in der unveränderlich heiligen Liebe seines Mittheilungsbestrebens den Tod von der Sünde ihres Unglaubens empfange, um in der Herrlichkeit seiner Todesüberwindung ihr das Leben zu geben, durch seinen Tod werde sein Leben ein zur Heiligung der Gemeinde vollkommenes Gemeinleben u. s. w., können wohl nur im Schleiermacher'schen Sinn genommen werden. Wenn dagegen, abgesehen davon, daß der Begriff der Lebensgemeinschaft nicht näher bestimmt wird, das Hauptmoment auf den Begriff der Versöhnung gelegt, für diesen Zweck sogar zwischen Versöhnung und Versühnung unterschieden und behauptet wird, die Schrift lehre nicht blos eine Versöhnung der Welt (reconciliatio), sondern auch Versühnung der Sünde der ganzen Welt (expiatio), sie beziehe Gottes That und Willen auch unmittelbar auf das Leiden und den Tod Jesu, der Missethäters-Tod des Erlösers entspreche dem stellvertretenden Leiden des Messias (Es. 53.), dem erforderten einmaligen und vollkommenen Sühnopfer, kraft dessen erst ein göttlich Volk

wahrhaft gottesdienstlich und zugangsfähig habe werden können u. s. w., so verräth sich hierin sogar die der Schleiermacher'schen entgegengesetzte Tendenz, statt das Negative der Aufhebung der Schuld in dem Positiven der Ertheilung der Lebensgemeinschaft zu begreifen, vielmehr das Erstere dem Letzteren voranzustellen, und ebendeßwegen auch dem leidenden Gehorsam, welcher bei Schleiermacher nur die Krone des thätigen ist, eine specielle Bestimmung in dem Zwecke der Versühnung zu geben. Ist aber dieß die Hauptidee, so erwartet man mit Recht eine nähere Nachweisung dieses Zusammenhangs, da es keineswegs für sich klar ist, wie der Satz: daß Christus vermöge eines stellvertretenden, und in der Stellvertretung genugthuenden Gehorsams und Leidens unsere Gerechtigkeit, oder unsere Rechtfertigung ist, zwar aus dem Begriffe der Versühnung im engern Sinn abgeleitet, gleichwohl aber als der einzige Grund des Leidens Jesu nur die göttliche Liebe angesehen werden soll [1]. Der Zusammenhang aller dieser Begriffe erscheint als ein blos äußerlicher, der innern Vermittlung noch ermangelnder, wenn man nicht etwa dieselbe zuletzt doch nur in der kirchlichen Lehre suchen soll. Unter den Gegnern der Schleiermacher'schen Glaubenslehre verdient hier vor andern der auch in der Lehre von der Versöhnung eine durchaus polemische Stellung gegen sie einnehmende Steudel [2])

---

1) Nitzsch a. a. O. Dritte verb und verm. Aufl. Bonn 1837. S. 238—248. Es wollte mir nicht recht gelingen, der Nitzsch'schen Lehre eine befriedigendere Seite abzugewinnen. Wie sehr Nitzsch selbst gerade in diesem Lehrstück nach einer klareren Fassung gerungen hat, zeigt am besten die Vergleichung der verschiedenen Ausgaben des Nitzsch'schen Lehrbuchs. In der Nitzsch'schen Lehre vom Sohn Gottes waltet noch zusehr der alttestamentliche Messiasbegriff vor, als daß nicht auch die Lehre von der Versöhnung sich zu einseitig an Es. 52. und 53. hätte anschließen müssen.

2) Die Glaubenslehre der evangel. protest. Kirche, nach ihrer

genannt zu werden. Einwendungen, wie folgende, daß das Schleiermacher'sche Gottesbewußtseyn den biblischen Begriff der Gottseligkeit nicht erschöpfe, daß die vorausgesetzte Vermittlung der Gemeinschaft Christi durch die Gemeinde den biblischen Standpunkt verrücke, mit dem von Schleiermacher selbst angegebenen Unterschied der evangelischen und katholischen Kirche streite, und den historischen Christus in eine bloße Idee umschlagen lasse, daß die Ansicht von dem glaubigen Anschließen des Einzelnen an den persönlichen Christus nur bei dem Streben, Natur, als analog den Gesetzen der organischen Natur, auch im Reiche des Geistes zu haben, als eine magische und separatistische erscheine, hingegen als naturgemäß, wo die selbstständige Natur des Geistes, und die freie aber nicht trügende Natur der Liebe, als der einigenden, nicht mißkannt werde [1]), sind nur um so bezeichnender, je besser sie einerseits den Hauptpunkt treffen, und je entschiedener sie andererseits auf einen völlig divergirenden Standpunkt hinweisen, den der göttlichen Willkür. Ist auch die Natur des Geistes, wie ja das Denken selbst seiner Natur nach nichts anders ist, nur Zusammenhang und Vermittlung, so kann die freie Liebe, wenn durch ihren Begriff die Einwendungen der denkenden, auf die Ermittlung eines natürlichen Zusammenhangs gerichteten, Vernunft niedergeschlagen werden sollen, nur die Willkür seyn. Und doch kann auch die Steudel'sche Glaubenslehre sich nicht entschlagen, ein Element in sich aufzunehmen, in welchem sich der Einfluß der Schleiermacher'schen nicht wohl verkennen läßt. Als das Wesentliche der Lehre von der Versühnung setzt Steudel, daß Gott der ihm durch Sünde entfremdeten, und eben damit unseligen Menschheit nach seiner heiligen Liebe zu Hülfe kam, indem er den unter jeder

---

guten Begründung, mit Rücksicht auf das Bedürfniß der Zeit dargestellt von D. J. Chr. F. Steudel. Tüb. 1834.

1) A. a. O. S. 284.

schwersten Prüfung als sündlos Bewährten zur Aneignung im Glauben der Menschen darbot, um theils die Bürgschaft des ihnen zugewandten väterlichen Wohlgefallens, theils den Keim zur Pflanzung des göttlichen Lebens in sich ihnen werden zu lassen [1]). Was ist nun aber unter diesem den Menschen eingepflanzten Keim zu verstehen? Doch wohl nur ein Princip, das den Namen eines Princips nicht verdienen würde, wenn es sich nicht dadurch wirksam erwiese, daß es das religiöse Bewußtseyn auf eigenthümliche Weise bestimmt, und durch dieses gemeinsame Bewußtseyn auch ein Gemeinleben bildet. Wo aber ein Gemeinleben sich gebildet hat, kann nur das Gemeinleben selbst für den Einzelnen das Vermittelnde seyn, wodurch er das das Gemeinleben beseelende Princip in sich aufnimmt. Wir haben also hier doch wieder die Schleiermacher'sche Vermittlung [2]). Wäre aber wirklich der, welcher die unsündliche Vollkommenheit Christi in der traurigen Mischung der gesammten christlichen Gemeinschaft erst herauszufinden hätte, um sich ihrer zu freuen, sosehr zu beklagen, wie Steudel meint, weil er ja die Unsündlichkeit zuvor schon besitzen müßte, um sie zu finden, so würde dieß einen Zweifel an der Wirksamkeit des die christliche Gemeinschaft als Gemeingeist beseelenden und regierenden, und dadurch auch das christliche Princip stets aufrecht erhaltenden heil. Geistes voraussetzen, gegen welchen sich die protestantische Kirche ebenso verwahren

1) A. a. O. S. 274.

2) Wenn Steudel a. a. O. S. 385. sich gegen die Vermittlung der Wirksamkeit Christi durch die Gemeinschaft auf den als unübersehbare Bürgschaft in der Urgeschichte des Christenthums dastehenden Paulus beruft, so beweist gerade dieses Beispiel das Gegentheil. Denn, wer wollte behaupten, daß die Berührung, in welche Paulus mit der christlichen Gemeinde kam, ohne allen Einfluß auf ihn geblieben sey, daß seine Bekehrung, möglicher Weise, nicht auch schon hieraus allein erklärt werden kann?

müßte, wie die katholische. Nur in dem Falle ließe sich diese Gefahr als eine mögliche denken, wenn das christliche Princip sich zu jedem Einzelnen, und zu der ganzen Gemeinschaft rein äusserlich verhielte, und ebendeßwegen auch des innern, durch die Empfänglichkeit der menschlichen Natur gegebenen Anknüpfungspunkts ermangelte, um die Einzelnen an sich zu ziehen, und in dem Bewußtseyn der Gesammtheit sich zu befestigen. Aber eben hierin liegt ja der Grund, warum das Bestreben der Schleiermacher'schen Glaubenslehre hauptsächlich dahin geht, das christliche Princip, wie es in seiner Absolutheit in der Person Christi sich darstellt, auf einen Ausdruck zu bringen, unter welchem es zugleich in seinem innern Zusammenhang mit dem Wesen des Geistes, oder der menschlichen Natur, erscheint. Man kann sich daher nicht wundern, daß die Steudel'sche Glaubenslehre, so polemisch die Stellung ist, welche sie sich der Schleiermacher'schen gegenüber gibt, gleichwohl unwillkürlich immer mehr auf die Seite der letztern hinübergetrieben wird, da sie einmal mit ihr in der Anerkennung eines der Menschheit durch Christus eingepflanzten göttlichen Lebensprincips zusammenstimmt. Was der Mensch als Lebenskeim in sich aufnimmt, ist nach Steudel der bis zum Tode, ja bis zum Tod am Kreuze, bewährte Gehorsam Christi, oder Christus mit diesem Gehorsam; durch diese Aufnahme dessen, was er nicht hätte aus sich darbieten können, eignet sich der Mensch zum Gegenstande des Wohlgefallens Gottes. Wie kann aber der Gehorsam Christi zu einem Lebenskeim in diesem Sinne werden? Doch gewiß nicht als bloßes Vorbild und Beispiel, wodurch er ja nur mit andern Beispielen einer ähnlichen Aufopferung in Eine Klasse zusammenfallen würde, somit nur als etwas Urbildliches und Absolutes, was unmittelbar auf den Schleiermacher'schen Begriff der absoluten Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns, oder der absoluten Unsündlichkeit und Vollkommenheit zurückführt, welche selbst nur ein anderer Ausdruck für die durch Christus

wendet wird, sie fasse die Gerechtigkeit Gottes nach der Analogie der menschlichen, während die Gerechtigkeit nach ihrem wahren Begriff nur durch die Vollziehung der Strafe am Schuldigen befriedigt werden könne. Ebenso wird die alte Unterscheidung des thuenden und leidenden Gehorsams mit dem Schleiermacher'schen Grunde zurückgewiesen, daß der leidende nur die Krone des thätigen sey. Wenn daher auch wieder vom Tode Christi, als einer Veranstaltung namentlich der ausgleichenden heiligen Liebe Gottes die Rede ist, so soll dieß doch nur davon verstanden werden, daß die Bereitwilligkeit Gottes zur Sündenvergebung nicht anders, denn zugleich auch im Ernste der Heiligkeit, als der absoluten Gegnerin von allem Bösen, sich kund thue [1]).

Drittes Kapitel.

Neue Versuche einer Versöhnungstheorie, hauptsächlich im Gegensatz gegen die kirchliche Lehre, und dadurch veranlaßte neue Rechtfertigungen der letztern. Klaiber, Menken, Stier. Die evang. Kirchenzeitung, Göschel.

Schon bei den zuletzt erwähnten Darstellungen der Versöhnungslehre ist das mehr oder minder negative Verhältniß, in welches sie sich zur kirchlichen Lehre setzen, besonders bemerkenswerth. Dasselbe negative Verhältniß zur kirchlichen Lehre ist der am meisten gemeinsame Charakter einer Reihe neuer Versuche einer Versöhnungstheorie, welchen hier ihre besondere Stelle anzuweisen ist, da in ihnen auf der einen Seite das allgemeine Streben der Zeit sehr sichtbar ist, das Dogma

---

se entzieht, sie geht ihr, ihrer Natur zufolge, nur um so unvermeidlicher entgegen.

1) A. a. O. S. 269. f. 267.

tiefer und innerlicher aufzufassen und zu begründen, auf der andern aber sich nichts wahrnehmen läßt, was sie in eine speciellere Beziehung zu der den Gang des Dogma's bestimmenden Hauptrichtung setzte. Daher können sie nur unter dem angegebenen Gesichtspunkt des Verhältnisses zur kirchlichen Lehre, je nachdem sie sich entweder in Opposition zu ihr setzen, oder ihre Rechtfertigung und Begründung übernehmen, zusammengefaßt werden [1]).

Aus dem Gesichtspunkt einer Antithese gegen die alte kirchliche Satisfactionstheorie ist hauptsächlich auch die durch eine klare und lichtvolle Entwicklung, und insbesondere eine sehr gründliche exegetische Erörterung sich auszeichnende, in Manchem an die Steudel'sche Glaubenslehre sich anschließende Klaiber'sche Untersuchung der neutestamentlichen Lehre von der Sünde und Erlösung [2]) aufzufassen. Schon die Unterscheidung, von welcher Klaiber in dem unser Dogma betreffenden Theile seiner Untersuchung ausgeht, indem er, der dop-

1) Von einer unevangelischen Form des kirchlichen Dogma's spricht auch A. Hahn (Lehrbuch des christl. Glaubens, Leipz. 1828. S. 488.), so jedoch, daß er im Tode Jesu den Begriff eines allgemeinen Sühnopfers festhält, um dessen willen Gott, und so wahr er den Gekreuzigten aus dem Tode erweckte, den Reuigen alle ihre Schuld erläßt. Die ganze Behandlung dieser Lehre hat aber zu wenig einen wissenschaftlichen Charakter, als daß etwas geschichtlich merkwürdiges aus ihr hervorzuheben, und weitere Rücksicht auf sie zu nehmen wäre.

2) Chr. B. Klaiber gab zuerst heraus: Die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung des Menschen, ein philos. exeg. Versuch. Tüb. 1823. Eine völlige Umarbeitung dieser Schrift ist die obige sehr ausführliche Abhandlung in den von Klaiber herausgegebenen Studien der evang. Geistlichkeit Würtembergs VII. 2. VIII. 1. u. 2. 1835—36. Hieher gehören blos VIII. 1. u. 2.: Die versühnende Bedeutung des Lebens und Todes Christi.

dem Bewußtseyn der Menschheit mitgetheilte Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist, die allein das wahrhaft christliche Princip der Versöhnung in sich schließt, mit welchem Namen sie auch bezeichnet werden mag, sey es mit dem negativen Begriff der Sündenvergebung und Strafenaufhebung, oder dem positiven der Kindschaft Gottes und der Lebensgemeinschaft mit Christus. Je weniger aber auch in der Steudel'schen Darstellung der Lehre von der Versöhnung dieser wesentliche Begriff klar und bestimmt aufgefaßt und durchgeführt ist, desto mehr muß man auch in ihr die sichere wissenschaftliche Haltung vermissen [1]). Als bemerkenswerthe Mo-

1) Zu der Unklarheit der Steudel'schen Darstellung rechne ich besonders auch die Unterscheidung der beiden Momente, von welchen S. 265. f. die Rede ist, des objektiven Gegebenseyns Christi, und der subjektiven Befähigung zur Hinnahme Christi. Was soll diese Befähigung seyn? Die Offenbarung der Liebe Gottes, sagt Steudel, könnte für den Menschen nur etwas Aeusseres bleiben, wenn ihm Christus nicht so geschenkt wäre, daß er ihn als die vor Gott geltende Gerechtigkeit sich aneignen könnte, wenn nicht die Befähigung, Christi Gerechtigkeit in sich aufzunehmen, dem Menschen verbürgt wäre. Ewig nimmermehr könnte der Mensch, als Sünder, sich als Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens erfassen, d. h. keine versühnende Liebe sich denken, welche dem Sündigen in ihm sich zuwendete. Darum bedürfe es nothwendig der andern Seite der Versöhnung zu deren wirklichem Zustandekommen, daß der Mensch, das dem heiligen Gott Wohlgefällige in sich gepflanzt habe, d. h. den Gehorsam Christi als Lebenskeim in sich aufnimmt. Wie kann aber, muß hier gefragt werden, dieß Letztere geschehen seyn, ehe Gott dem Sünder sich zugewendet hat? Würde so nicht, was allein durch die Versöhnung bedingt seyn kann, zum Bedingenden der Versöhnung gemacht? Ist aber die Versöhnung schon objektiv gegeben, dann fragt es sich, ob die in ihr sich offenbarende Liebe Gottes dem Menschen nicht blos äusserlich blei-

mente, welche, bei allem Schwanken, doch zugleich ein über die kirchliche Theorie hinausgeschrittenes dogmatisches Bewußtseyn beurkunden, dürfen noch folgende hervorgehoben werden: 1) daß auch hier von einer Aufhebung der Strafen, zumal der positiven, als dem Wesentlichen der Sündenvergebung und Versöhnung nicht die Rede ist, wozu die Versuchung um so näher lag, da Steudel die natürlichen Strafen in die Reihe der positiven eintreten läßt, und die letztern gerade als diejenigen betrachtet, deren Eintreten die Idee eines heilig waltenden Gottes fordere [1]; 2) daß gegen die kirchliche Theorie einge-

---

be, wenn er die Gerechtigkeit Christi nicht in sich aufnähme. Soll dieß die Befähigung zur Hinnahme Christi seyn, so stimmt zwar auch dieß mit der Schleiermacher'schen Dogmatik zusammen, offenbar aber ist die Stellung und Bezeichnung dieses Moments nicht passend.

1) Deßwegen nämlich (vgl. a. a. O. S. 225.) weil der Mensch, je sündiger er sey, um so weniger das Strafbare der Sünde, eben vermöge der List der Sünde, in sich zur Geltung kommen lasse. Man vergesse bei der Behauptung, daß in der Sünde selbst auch ihre Strafe liege, die wahre Natur der Sünde, wie diese, je mächtiger sie sey, gerade dem Menschen um so mehr den Jammer und die Größe der Sünde verberge, und mehr und mehr zur Freude am Bösen umschlage, so daß die Strafe der Sünde im umgekehrten Verhältniß zu ihrem Wachsthum abnehme, statt im Verhältniß zur überhandnehmenden Macht der Sünde sich zu steigern. Läuft aber dieß nicht am Ende auf einen sehr äusserlichen Begriff der Strafe hinaus, wobei die innere Negativität des Bösen, das Gericht, das die Sünde in sich trägt, verkannt ist? Wer kann glauben, daß die Freude am Bösen, auch blos subjektiv betrachtet, eine wahrhaft beglückende ist? Es gehört zur Natur der Sünde selbst, daß sie mit dem Uebel zusammenhängt, also auch einen Keim der Selbstzerstörung, oder ihre eigene Strafe, in sich trägt. Weit gefehlt also, daß sie, je mehr sie sich vollendet, um so mehr sich der Stra-

wendet wird, sie fasse die Gerechtigkeit Gottes nach der Analogie der menschlichen, während die Gerechtigkeit nach ihrem wahren Begriff nur durch die Vollziehung der Strafe am Schuldigen befriedigt werden könne. Ebenso wird die alte Unterscheidung des thuenden und leidenden Gehorsams mit dem Schleiermacher'schen Grunde zurückgewiesen, daß der leidende nur die Krone des thätigen sey. Wenn daher auch wieder vom Tode Christi, als einer Veranstaltung namentlich der ausgleichenden heiligen Liebe Gottes die Rede ist, so soll dieß doch nur davon verstanden werden, daß die Bereitwilligkeit Gottes zur Sündenvergebung nicht anders, denn zugleich auch im Ernste der Heiligkeit, als der absoluten Gegnerin von allem Bösen, sich kund thue [1]).

Drittes Kapitel.

Neue Versuche einer Versöhnungstheorie, hauptsächlich im Gegensatz gegen die kirchliche Lehre, und dadurch veranlaßte neue Rechtfertigungen der letztern. Klaiber, Menken, Stier. Die evang. Kirchenzeitung, Göschel.

Schon bei den zuletzt erwähnten Darstellungen der Versöhnungslehre ist das mehr oder minder negative Verhältniß, in welches sie sich zur kirchlichen Lehre setzen, besonders bemerkenswerth. Dasselbe negative Verhältniß zur kirchlichen Lehre ist der am meisten gemeinsame Charakter einer Reihe neuer Versuche einer Versöhnungstheorie, welchen hier ihre besondere Stelle anzuweisen ist, da in ihnen auf der einen Seite das allgemeine Streben der Zeit sehr sichtbar ist, das Dogma

---

se entzieht, sie geht ihr, ihrer Natur zufolge, nur um so unvermeidlicher entgegen.

1) A. a. O. S. 269. f. 267.

tiefer und innerlicher aufzufassen und zu begründen, auf der andern aber sich nichts wahrnehmen läßt, was sie in eine speciellere Beziehung zu der den Gang des Dogma's bestimmenden Hauptrichtung setzte. Daher können sie nur unter dem angegebenen Gesichtspunkt des Verhältnisses zur kirchlichen Lehre, je nachdem sie sich entweder in Opposition zu ihr setzen, oder ihre Rechtfertigung und Begründung übernehmen, zusammengefaßt werden [1]).

Aus dem Gesichtspunkt einer Antithese gegen die alte kirchliche Satisfactionstheorie ist hauptsächlich auch die durch eine klare und lichtvolle Entwicklung, und insbesondere eine sehr gründliche exegetische Erörterung sich auszeichnende, in Manchem an die Steudel'sche Glaubenslehre sich anschließende Klaiber'sche Untersuchung der neutestamentlichen Lehre von der Sünde und Erlösung [2]) aufzufassen. Schon die Unterscheidung, von welcher Klaiber in dem unser Dogma betreffenden Theile seiner Untersuchung ausgeht, indem er, der dop-

1) Von einer unevangelischen Form des kirchlichen Dogma's spricht auch A. Hahn (Lehrbuch des christl. Glaubens, Leipz. 1828. S. 488.), so jedoch, daß er im Tode Jesu den Begriff eines allgemeinen Sühnopfers festhält, um dessen willen Gott, und so wahr er den Gekreuzigten aus dem Tode erweckte, den Reuigen alle ihre Schuld erläßt. Die ganze Behandlung dieser Lehre hat aber zu wenig einen wissenschaftlichen Charakter, als daß etwas geschichtlich merkwürdiges aus ihr hervorzuheben, und weitere Rücksicht auf sie zu nehmen wäre.

2) Chr. B. Klaiber gab zuerst heraus: Die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung des Menschen, ein philos. exeg. Versuch. Tüb. 1823. Eine völlige Umarbeitung dieser Schrift ist die obige sehr ausführliche Abhandlung in den von Klaiber herausgegebenen Studien der evang. Geistlichkeit Würtembergs VII. 2. VIII. 1. u. 2. 1835—36. Hieher gehören blos VIII. 1. u. 2.: Die versühnende Bedeutung des Lebens und Todes Christi.

wendet wird, sie fasse die Gerechtigkeit Gottes nach der Analogie der menschlichen, während die Gerechtigkeit nach ihrem wahren Begriff nur durch die Vollziehung der Strafe am Schuldigen befriedigt werden könne. Ebenso wird die alte Unterscheidung des thuenden und leidenden Gehorsams mit dem Schleiermacher'schen Grunde zurückgewiesen, daß der leidende nur die Krone des thätigen sey. Wenn daher auch wieder vom Tode Christi, als einer Veranstaltung namentlich der ausgleichenden heiligen Liebe Gottes die Rede ist, so soll dieß doch nur davon verstanden werden, daß die Bereitwilligkeit Gottes zur Sündenvergebung nicht anders, denn zugleich auch im Ernste der Heiligkeit, als der absoluten Gegnerin von allem Bösen, sich kund thue [1]).

Drittes Kapitel.

Neue Versuche einer Versöhnungstheorie, hauptsächlich im Gegensatz gegen die kirchliche Lehre, und dadurch veranlaßte neue Rechtfertigungen der letztern. Klaiber, Menken, Stier. Die evang. Kirchenzeitung, Göschel.

Schon bei den zuletzt erwähnten Darstellungen der Versöhnungslehre ist das mehr oder minder negative Verhältniß, in welches sie sich zur kirchlichen Lehre setzen, besonders bemerkenswerth. Dasselbe negative Verhältniß zur kirchlichen Lehre ist der am meisten gemeinsame Charakter einer Reihe neuer Versuche einer Versöhnungstheorie, welchen hier ihre besondere Stelle anzuweisen ist, da in ihnen auf der einen Seite das allgemeine Streben der Zeit sehr sichtbar ist, das Dogma

---

se entzieht, sie geht ihr, ihrer Natur zufolge, nur um so unvermeidlicher entgegen.

1) A. a. O. S. 269. f. 267.

Die Sünde sey in dem endlichen Wesen immer nur als etwas relatives, die Strafe aber, ihrer Natur nach, nicht als ein durch ein äußeres positives Gesetz willkürlich mit der Sünde verbundenes Uebel, sondern als natürliche Folge der Sünde anzusehen, worin sowohl die Unmöglichkeit der Uebertragung auf ein anderes, als das sündigende Subjekt, als auch die Möglichkeit ihrer Aufhebung durch die vergebende Gnade Gottes, freilich nur mit der Tilgung der Sünde selbst, liege. Der Zweck der Strafe könne nur Besserung seyn, wie von selbst daraus folge, daß der höchste Wille der heiligen Liebe auf die Realisirung der Heiligkeit und Seligkeit in allen Wesen gerichtet sey. Wenn nun aber, wie aus der Entwicklung dieser Begriffe erhellt, Gott, vermöge seiner heiligen Liebe, ohne Genugthuung und Sühne die Sünden vergeben kann und will, so besteht das Wesen dieser Vergebung in der Offenbarung der heiligen Liebe Gottes an sündige Wesen für den Zweck, die Folgen der Sünde in ihnen aufzuheben. Aus diesem Gesichtspunkt ist daher der Tod Jesu zu betrachten. Er ist nach der Lehre des N. T. auf der einen Seite Darstellung der vergebenden, von dem Elende der Sünde rettenden Liebe Gottes, auf der andern Seite Darstellung der göttlichen Heiligkeit in ihrem Verhältniß zu der sündigen Menschheit. Obgleich nämlich das Verhältniß Gottes zur Menschheit, auch sofern sie eine sündige geworden ist, ein ewiges, in seinem unveränderlichen Wesen begründetes ist, so hat doch die Menschheit die vergebende und rettende Gnade Gottes nur durch Christus, zwar nicht als ob sie Christus erst objektiv für Gott selbst vermittelt oder verwirklicht hätte, sondern sofern nur der Sohn Gottes, als der Offenbarer des göttlichen Wesens und Willens an die Menschheit, sie dieser mittheilte, für das menschliche Bewußtseyn vermittelte, für den menschlichen Besitz verwirklichte. Was demnach an sich schon aus dem Wesen der heiligen Liebe Gottes hervorgeht, wendet sich in dem Tode Jesu der subjektiven Seite zu, es stellt sich in dem Kreise der

menschlichen Lebensverhältnisse dar, als eine besondere Ausprägung jener Liebe in den Formen und Verhältnissen des endlichen Lebens und Bewußtseyns. Christus stellt sowohl die durch die Sünde in das Menschenleben hereingebrachten Verhältnisse, mit dem Zwecke und der Wirkung der Beendigung derselben für die Menschheit, als auch die ideale Seite des Menschenlebens dar, welche an die Stelle der Sünde treten, und durch Christus in demselben wirklich gemacht werden soll [1]).

Das Wichtigste, was auf jener erstern Seite liegt, ist in dem Satze zusammengefaßt: Durch den Tod Christi ist der Mensch von dem Gesetz und dem verdammenden Strafurtheil desselben befreit. Indem Christus theilnehmend eingieng in die durch die Sünde erzeugten Uebel der Menschheit, und sich der durch das Gesetz gedrohten Strafe unterzog, ist sein Leiden ein Leiden wegen der Sünden der Menschen, und ein Leiden nicht blos überhaupt zum Besten der Menschen, sondern auch an ihrer Stelle, sofern in diesem Eingehen Christi in dieselben die Bedeutung und Kraft der Erlösung der Menschheit von denselben liegt. Diese Stellvertretung darf aber nicht im Sinne der Satisfactionstheorie genommen werden, sondern Christus trat nach der Lehre des N. T. in die Lebensverhältnisse des alten Menschen, in die Sündenleiden der Menschheit, nur ein, um sie zu besiegen und zu beendigen, um den Tod, als überwunden, das ihn drohende, aber nur für jene alten Lebensverhältnisse geltende Gesetz als aufgehoben, und für den im Glauben an Christus in das Verhältniß des neuen Lebens Eingetretenen als nicht mehr gültig darzustellen. Diese Bedeutung hat der Tod Jesu, in Verbindung mit seiner Auferstehung, als der vollkommenste Sieg über alle jene Folgen der Sünde. In der Brechung und Vernichtung der Gewalt des Todes durch den Tod und die Auferstehung

1) A. a. O. VIII, 1. S. 5. f. 8. f. 15. 24. 36. f. 74. f. 81. f.

Jesu liegt also das Verdammungsurtheil, das Gott in dem Tode Jesu über die Sünde ausgesprochen hat. Um aber diese Aufhebung des Gesetzes richtig zu verstehen, ist nicht zu vergessen, daß das Gesetz als Ausdruck des heiligen Willens Gottes erst in dem Bewußtseyn des endlichen und sündhaften Wesens, das den göttlichen Willen nur als einen unbedingt verdammenden und strafenden sich denken kann, seine eigenthümliche Form, und mit dem im Bewußtseyn sich darstellenden Gegensatz auch die Heiligkeit Gottes, die in Gott mit der Liebe Eins ist, die Form einer der Liebe entgegenstehenden Gesetzesgerechtigkeit annimmt, weßwegen die Ausgleichung beider nur auf dem Standpunkte des endlichen, in den Gegensatz des Gesetzes und der Gnade getheilten, Bewußtseyns eine Stelle finden kann. Kann demnach die Satisfactionstheorie in dem Begriffe des Gesetzes keinen Stützpunkt finden, so wird sie auch in anderer Beziehung durch die neutestamentliche Lehre von der Aufhebung des Gesetzes durch den Tod Jesu ausgeschlossen [1]). Denn nicht aufgehoben könnte das Gesetz seyn, sondern der Tod Jesu müßte vielmehr als derjenige Akt aufgefaßt seyn, durch welchen das Gesetz, auch nach seiner verdammenden Form, in seiner ewigen, durch den an Christus vollzogenen Strafakt noch bestätigten, Gültigkeit dargestellt würde, wenn es mit seinem Strafausspruch in einer absoluten göttlichen Gerechtigkeit, im Sinne der Satisfactionstheorie, seinen Grund hätte [2]).

Es ist dieß jedoch nur die negative Seite der versühnenden und erlösenden Thätigkeit Jesu, welcher noch die positive gegenübertritt, auf welcher die heilige Liebe Gottes nach ihrer positiven Thätigkeit, als die von der Sünde selbst reinigende und das heilige Leben in Gott darreichende Kraft auf eine dem

1) Es ist dieß ein sehr treffender, zur Widerlegung der Satisfactionslehre sehr schlagender Gedanke, in dieser Form wenigens neu.

2) A. a. O. S. 83. f. 97. 122. 126. f. 131. f. 139. f.

menschlichen Bewußtseyn angemessene, die Realität jener Kraft für die Menschheit vermittelnde Weise ausgeprägt, und in das Leben der Menschen eingeführt ist. Das ist die in der Person, dem Leben, Tode und der Auferstehung Jesu dargestellte ideale Seite des Menschenlebens, und zwar ist das Seyn und Leben Jesu, als das Leben, der Tod und die Auferstehung des Sohnes Gottes, nicht blos nach seinem vorbildlichen Einfluß aufzufassen, sondern als eine reale Lebensmittheilung, durch welche neue göttliche Lebenskräfte in den Kreis der menschlichen Lebens-Entwicklung eingetreten sind. Eine höhere Lebens- und Siegeskraft theilt sich von Christus allen mit, die durch Glauben mit ihm in innere Lebensgemeinschaft treten, und erweist sich in ihnen zur Nachbildung seines Lebens kräftig und siegreich. Ebendeßwegen darf das Eingehen Christi in das menschliche Leben, und die Besiegung der Sünde und des Todes der Sünde für die Menschheit nicht blos als ein symbolisch vorbildliches betrachtet werden, das der Mensch durch eigene Kraft in sich nachzubilden hätte, sondern eben durch das Leben und aus dem Leben des Sohnes Gottes wird den Glaubigen die Kraft der Nachbildung jenes von ihm für die Menschheit vollbrachten Sieges dargereicht, und eben hierin besteht die Realität einer Stellvertretung, die zwar nicht die reale der kirchlichen Lehre, aber auch nicht jene blos symbolische ist, die auf die bloße Wirksamkeit des Vorbildes Christi zurückkommt, und die biblische Idee des Sohnes Gottes nicht gehörig berücksichtigt [1]).

Offenbar hat die in ihrem Zusammenhang entwickelte Theorie ihre schwächste Seite auf dieser letztern sogenannten idealen Seite des von Jesu dargestellten Menschenlebens. Sie hat überhaupt verschiedene, leicht unterscheidbare Elemente in sich aufgenommen, deren Verhältniß zu einander das Urtheil über ihren Werth bestimmt. In der ernsten Polemik gegen

1) VIII, 2. S. 103—135.

die alte Satisfactionstheorie und der ausdrücklich ausgesprochenen Ansicht, daß der Zweck der Strafe nur Besserung seyn könne, stimmt sie mit der in der vorkantischen Periode gangbarsten Theorie zusammen; in der Ansicht von dem innern und nothwendigen, in der Natur der Sache selbst liegenden, Zusammenhang von Sünde und Strafe, welcher zufolge sie ebenso gut auch sagen könnte, daß die Strafe als natürliche Folge der Sünde nie aufgehoben werde, und eine Sündenvergebung in diesem Sinne nicht möglich sey, tritt sie auf die Seite der Kant'schen Theorie, welcher sie sich auch in allem demjenigen nähert, was sie über die symbolische Bedeutung der Person und des Lebens Jesu behauptet; auf die Schleiermacher'sche Seite stellt sie sich, wenn sie ihren Standpunkt im Bewußtseyn nimmt, und den Grund des unbedingt verdammenden Gesetzes nicht objektiv in das göttliche Wesen selbst, in die göttliche Gerechtigkeit, als eine das Böse unbedingt strafende, keine Vergebung zulassende Eigenschaft, sondern in das subjektive Bewußtseyn setzt, ohne daß damit den Thatsachen des endlichen Bewußtseyns ihre Wahrheit abgesprochen, und eine Dissonanz zwischen diesen und den Eigenschaften des göttlichen Wesens statuirt werden soll [1]). Auf dieselbe

1) VIII, 1. S. 144. Als Grund davon wird angegeben: „Denn das objektive Wesen, das sich in dem Gesetze ausspricht, ist ja eben die in der göttlichen Heiligkeit, oder ihrer Aeusserung, der Gerechtigkeit, liegende Unbedingtheit des Guten, ist die daraus folgende heilige Nothwendigkeit, daß mit der Entfernung vom Guten Entfernung vom Leben und von der Seligkeit verbunden ist, ist endlich diejenige Art und Ordnung der Vergebung in Gott, daß sie zugleich die Sünde selbst tilgt und den Sünder heiligt.“ Was also im menschlichen Bewußtseyn Gerechtigkeit ist, ist an sich in Gott Heiligkeit, und ebendamit fällt der ganze Gegensatz, in welchem sich die Gerechtigkeit ihrem eigentlichen Begriff nach bewegt, nur der Sphäre des endlichen Bewußtseyns zu, wovon der Grund

Seite neigt sie sich, wenn sie durch die erlösende und versöhnende Thätigkeit Christi, als des Sohnes Gottes, ihrer positiven Seite nach, ein neues göttliches Lebensprincip der Menschheit mitgetheilt werden läßt. Allein hier bleibt sie nur auf halbem Wege stehen, indem sie, ungeachtet ihrer Protestation gegen das blos symbolisch Vorbildliche, doch über den Begriff eines Vorbilds, das der Mensch in sich nachzubilden hat, nicht hinauskommt. Was soll denn jene höhere Lebens- und Siegeskraft, die Christus ertheilt, was soll Christus selbst als Sohn Gottes, was das durch ihn der Menschheit mitgetheilte göttliche Lebensprincip seyn, wenn es nicht als ein absolutes bestimmt ist, d. h. als dasjenige, durch welches der Mensch zum Bewußtseyn seiner an sich seyenden Einheit mit Gott erhoben worden ist? Ohne diesen Charakter der Absolutheit bleibt das Christenthum immer nur eine, neben seiner Lehre, durch das Vorbild Christi und die symbolische Ansicht, welche man von seiner Person und seinem Leben gewinnen kann, wirkende pelagianische Förderung des an sich in der Natur des Menschen liegenden Guten.

Wie Klaiber bei seinen Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung, hauptsächlich den Gegensatz gegen die kirchliche Satisfactionslehre vor Augen hatte, so reizte das Anstößige, das man seit alter Zeit in ihr fand, fortgehend auch noch in der neuesten Zeit selbst solche, die im Uebrigen ganz auf dem Standpunkte des kirchlichen Offenbarungsglaubens stunden, zu einem Widerspruch, welcher an die Heftigkeit der alten Gegner grenzte, und auch größtentheils nur längst vorgebrachte Behauptungen wiederholte. Dieß ist es, was die Hasenkamp-Menken'sche Versöhnungslehre [1]), soweit

nur in der Schleiermacher'schen Ansicht liegen kann, daß überhaupt für Gott kein durch die Sünde gesetzter Gegensatz existirt.

1) Man vgl. über sie besonders den dritten Artikel des Aufsa-

sie in ihrer unwissenschaftlichen fragmentarischen Gestalt in der Reihe der zur Geschichte unsers Dogma's gehörenden Theorien eine Stelle verdient, hier bemerkenswerth macht. Die Hauptidee, an welcher sie hängt, ist der ausdrücklich allem andern vorangestellte Satz, daß Gott die Liebe ist, und was nicht Liebe ist, auch nicht in Gott ist [1]). Von dieser Hauptidee aus richtet sich ihr Widerspruch unmittelbar gegen die Satisfactionstheorie, indem sie ihr den Vorwurf macht, daß die Versöhnung, die sie lehre, nur eine aus Zorn hervorgehende Verordnung Gottes sey, daß sie, wenn auch den Elenden dadurch geholfen werde, doch nur die Veranstaltung eines Zor-

---

zes in der evangel. Kirchenzeitung: Geschichtliches aus der Versöhnungs- und Genugthuungslehre Febr. 1837. Nr. 15. f. März Nr. 20. f. Ueber die Genesis dieser Theorie wird hier (vergl. Jahrg. 1830. Nr. 70.) bemerkt: Der Begründer ist J. G. Hasenkamp († 1777.), der nach eigenem Geständniß von Socin und Dippel in seiner Orthodoxie irre gemacht, nun beide vermischend, ein eigenes System zu fertigen suchte, welches auf seine zwei Halbbrüder Friedrich Arnold und Johann Heinrich überging, dann von dem Sohne des Begründers Pastor C. H. G. Hasenkamp zu Vegesack eifrig vertheidigt wurde, und eine besondere Stütze an dem Pastor G. Menken in Bremen erhielt. Die hieher gehörenden Hauptschriften sind: Hasenkamp, die Wahrheit zur Gottseligkeit. Zeitschr. I. Bd. 4 Hefte. Bremen 1827—30. Menken, Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der h. Schrift 1825. Ueber die eherne Schlange und das symbolische Verhältniß derselben zu der Person und Geschichte Jesu Christi 1812. Zweite Ausg. 1829. Vgl. Osiander, Zum Andenken D. G. Menken's. Ein Beitrag zur neuesten Geschichte der Theologie. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1832. H. 2. Die Versöhnungslehre von D. G. Menken. In wörtlichen Auszügen aus dessen Schriften. Bonn 1837.

1) Die Versöhnungslehre von D. G. Menken S. 1.

nes sey, der schlechterdings nicht vergebe, bis er sich in Strafe gesättigt habe, und daß also die Liebe bei der Sache nur darin bestehe, daß die Strafe von dem Einen, dem eigentlich Schuldigen, hinweggenommen, und auf einen Andern, den Unschuldigen, übertragen werde. Nach diesem dem Worte Gottes widersprechenden [1]) System, das, ungeachtet seit dreihun-

1) Diesen Widerspruch sucht Menken in einem Aufsatz über Eph. 2, 3. in der Hasenkamp'schen Zeitschr. Heft 3. S. 360. auf folgende Weise nachzuweisen: „Wäre es anders, hätte ein Rathschluß des Zorns vom Anbeginn über die Menschheit gewaltet, hätte nicht die Welt mit Gott, hätte Gott mit der Welt versöhnt werden müssen, käme die Anstalt der Versöhnung aus dem Zorn, und nicht aus der Liebe, so würde Christus gesagt haben: Gott hat der Welt gezürnt bis zum Tode, ich aber habe die Welt geliebt und bin gekommen, mein Leben zu lassen für die Welt, um seinen Zorn zu versöhnen." Wozu die Anmerkung: „Ist es nicht auffallend, daß die Lehre von dem, was nach dem einmüthigen Zeugniß aller Glaubigen den Mittelpunkt, oder das Herzblatt der Schriftlehre, ausmacht, und worin die evangelische Herrlichkeit des N. T. vor dem A. T. vorzüglich besteht, das Wort, oder die Sache und die Lehre von der Versöhnung nach der symbolischen oder orthodoxen Dogmatik auf ein Wort gegründet wird, das niemals über die Lippen des Eingebornen vom Vater voll Gnade und Wahrheit gekommen ist? Die Dogmatik redet vom Zorn Gottes, setzt den Zorn Gottes als das Erste und Höchste, zu dessen Stillung und Befriedigung alles so hat geschehen müssen, Christus nie, auch nicht ein einzigesmal. Christus redet von der Gnade Gottes, von der Liebe seines Vaters. Und nun soll die Rechtglaubigkeit ganz besonders darin bestehen, daß man in blinder Anhänglichkeit an Kirchenväter und Kirchenlehre, und in knechtischer Abhängigkeit von den symbolischen Büchern, mit ihnen, in der Lehre von der Versöhnung, von dem Zorn Gottes, nicht aber mit Christus von der Liebe Gottes rede." Auch in der Stelle Eph. 2, 3. behauptet Menken, könne der Ausdruck des Apo-

dert Jahren die heilige Schrift für mehr denn dreißig Millionen Menschen wieder zugänglich geworden sey, bis auf den heutigen Tag in der Christenheit dominire, bestehe das Wesen der Versöhnung darin, daß der unendliche Zorn Gottes über die endliche Sünde Adams und über die angeborne und wirkliche Sünde seiner Nachkommen in einer der Unendlichkeit dieses Zornes entsprechenden Strafe getragen, und also gestillt und versöhnt werde, da aber dieser Zorn also undenkbar und überschwenglich sey, daß kein endliches Wesen im Stande gewesen, ihn tragen zu können, so sey darum die zweite Person in der Gottheit Mensch geworden, um mit den Kräften der Gottheit die Last des ewigen Zorns der ersten Person in der Gottheit zu tragen, und durch Erduldung der Strafen aller Sünden zu stillen und zu versöhnen [1]). Ja, die kirchliche Lehre wird nicht nur beschuldigt, daß in ihr offenbar nichts anderes, als die krasse Vorstellung herrsche, welche die rohe Menge des Heidenthums nach ihren vor uns liegenden Volksbüchern gehegt habe, welcher zufolge, um die Rachelust

---

stels nicht bedeuten, daß das Menschengeschlecht unter dem Fluch oder dem verdammenden Urtheil des Zorns Gottes stehe, weil es nicht so sey. Hasenkamp sagt jedoch a. a. O. S. 295.: mit Genauigkeit drücken sich die Apostel dahin aus, daß nur diejenigen, welche unter dem Gesetz standen, von dem Fluche desselben erlöst seyen, sofern sie glaubig wurden, daß aber die Heiden, wie Abraham, ohne das Gesetz und seine Drohungen, gleich durch den Glauben an Jesum, die Kindschaft und den heiligen Geist empfingen. Nur die Juden würde also, als unter dem Gesetz stehend, der Zorn Gottes treffen, eine, ungefähr wie bei Steinbart (vgl. oben S. 590.), an Dualismus streifende Vorstellung, die jedoch zu wenig zu einem klaren Begriff entwickelt ist, als daß sie weiter berücksichtigt zu werden verdiente.

1) Hasenkamps Zeitschr. H. 3. S. 268. Menken über die eherne Schlange S. 47.

der Götter und ihren vermeintlichen Zorn zu befriedigen, Opfer herbeigeschleppt worden seyen, sondern sogar geradezu ein Meisterstück des Vaters der Lügen, eine Ausgeburt der Finsterniß, ein abgeschmacktes Fündlein der Menschen und Teufel genannt [1]). Mit Socin und Dippel stimmt daher diese Versöhnungslehre, im Gegensatze gegen die kirchliche, in dem Hauptsatze zusammen, daß nicht Gott mit den Menschen, sondern der Mensch mit Gott versöhnt worden sey. An diesen Hauptsatz schließt sich sodann unmittelbar die weitere Behauptung an, daß das Leiden Christi an sich kein Srafleiden, am wenigsten aber ein stellvertretendes, gewesen sey, welche auch von Menken, wie von den frühern Gegnern der Satisfactionslehre, namentlich Socin, auf den Widerspruch zwischen Vergebung und Genugthuung gegründet wird. Denn wo keine Schuld geschenkt, gar keine Strafe erlassen, wo alles und jedes so ganz abgestraft und ausgestraft werde, daß gar keine Strafe mehr übrig bleibe, ja, wo um die Ueberschwenglichkeit, oder Unendlichkeit der Strafe zu erlangen, Gott selbst sie übernehmen, und an sich in seiner Vereinigung mit der Menschheit vollziehen müsse, da könne doch nicht von Gnade und Vergebung die Rede seyn. Die Strafe, also der Tod, hätte von Rechtswegen alsobald aufhören, und der vorige Zustand, der Besitz des ewigen Lebens, für alle wieder eintreten müssen. Aber nicht also: der Tod, sage der Apostel, sey Folge und Verderben der Sünde, er sey der Sünde Sold und Lohn, die Gabe Gottes aber, das freie, durch kein Werk,

1) Hasenkamps Zeitschr. a. a. O. S. 268. 266. 267. 277. Auch Rudolf Stier sagt in seinen Beiträgen zur biblischen Theologie S. 89. von der der Satisfactionslehre zu Grunde liegenden Gerechtigkeit, es liege in ihr das in Gott verpflanzte Selbst des Teufels, eine Bezeichnung, für welche man sich auch auf den historischen Entwicklungsgang dieser Lehre berufen könnte.

durch keine Büßung, durch kein Verdienst und durch keine erduldete Strafe zu erringende Geschenk seiner heiligen Liebe sey das ewige Leben durch Jesum Christum unsern Herrn. Eben dieß sey der Reichthum der Liebe Gottes, daß er, ohne Strafe zu fordern und ohne Strafe zu üben, das sündige Menschengeschlecht von dem Tode, den es sich durch die Sünde zugezogen habe, durch Anstalten seiner Heiligkeit, voll unergründlicher Gottesweisheit und Gotteskraft, erlöst, und demselben ewiges Leben geschenkt habe. Daher nenne auch die h. Schrift das Leiden und Sterben Jesu niemals eine Strafe, die er statt der Menschen erduldet habe [1]).

In diesen wenigen Sätzen, welche nichts neues enthalten, und ihre Bedeutung nur durch die Erneuerung eines so lebhaften Widerspruchs erhalten, ist eigentlich schon das Wesentliche dieser Lehre gegeben. Doch dürfen wir über dieser mehr nur antithetischen Seite die sittliche Tendenz nicht übersehen, die auf der mehr thetischen Seite der Menken'schen Lehre in gewißen, mit ihr verbundenen, eigenthümlichen Vorstellungen

---

1) Vergl. Evangelische Kirch. Zeit. a. a. O. Februar. S. 124. Die Versöhnungs-Lehre von D. G. Menken S. 18. Ebenso sagt Hasenkamp a. a. O. S. 281.: Der Vorwurf, die Bibel enthalte Widersprüche, sey gerecht, sobald die Lehre in ihr gefunden werde, daß Gott erlassene Strafen entweder anderswo vollziehen müsse oder schon vollzogen habe, denn Trug und Täuschung wäre dann der so oft bereits im A. T. wiederholte Ruhm von Gottes Gnade und großherzigem Verzeihen, es wäre dann in der Wahrheit von Gottes Seite nichts geschenkt, und nur seine Strenge und Gerechtigkeit im Abrechnen verdienten ein zweideutiges Lob. Menken macht, wie Klaiber (s. S. 653.), besonders auch auf den grellen Widerspruch aufmerksam, in welchen das Gesetz bei dieser seiner höchsten Sanction mit sich selbst komme. Vgl. Osiander a. a. O. S. 162.

liegt. In dieser Hinsicht darf es nicht für zufällig gehalten werden, daß Menken in demselben Verhältniß, in welchem die kirchliche Lehre mit allem Nachdruck darauf dringt, daß Christus nur in der Einheit der menschlichen Natur mit der göttlichen das Werk der Versöhnung vollbracht habe, die möglich tiefste Selbstentäusserung Christi von den unendlichen Eigenschaften seiner höhern Natur als die wesentlichste Bedingung desselben betrachtete, und sowohl hierüber als über die Prüfungs- und Sündefähigkeit Christi die stärksten, beinahe in das andere Extrem übergehenden, Ausdrücke gebrauchte. Der Sohn Gottes, behauptet Menken, habe nicht eine Menschennatur angenommen, wie sie vor dem Fall war, ehe sie in Adam durch das Essen der giftigen und tödtlichen Frucht sündlich und sterblich geworden, vielmehr eine solche, wie sie nach dem Fall in Adam war, und in allen seinen Nachkommen sey, eine sterbliche Natur, um sterben zu können, und durch seinen Tod dem die Macht zu nehmen, der des Todes Gewalt hatte, er sey in der Gewalt des sündlichen Fleisches erschienen. Sündlichkeit und Sterblichkeit gehören zu dem Wesen der natürlichen irdischen Menschheit, ein Unsündlicher und Unsterblicher sey kein wahrhaftiger und völliger Adams- und Menschensohn. Dabei habe er aber sich nicht nur von aller wirklichen Sünde rein bewahrt, sondern auch die Sündlichkeit der menschlichen Natur, die noch keine wirkliche Sünde sey, vom ersten Beginn seines Lebens an, so überwunden, verläugnet und gekreuzigt, daß sie nie eine Sünde werden konnte, bis sie endlich völlig ganz und ewig vernichtet war. Er habe die Gestalt des sündlichen Fleisches in seiner Person aufgehoben, und sey so zur Sünde gemacht worden, da er den schmählichen Leib des Fleisches anzog, die verachtetste aller Geistesgestalten, die Gestalt des sündlichen Fleisches, annahm. Er habe sich selbst geopfert, da er durch fortgesetzte Ueberwindung und Aufopferung diese Gestalt in sich vernichtete, sey das versöhnende Sündopfer der Welt geworden, da

er in seiner Person die Sündlichkeit der Menschennatur aufopferte und vernichtete, diese Natur in seiner Person unsündlich machte, die sündliche Menschennatur in seiner Person Gott und Engeln und Teufeln unsündlich darstellte, wie er sie hernach, als er in den Himmel einging, auch unsterblich dargestellt habe. Die Opferbedeutung und Entsündigungskraft der Leiden Christi besteht demnach in der Hingabe seines sündlichen Fleisches, in der reellen sittlichen Opferung und Vernichtung der Sünde durch den wesentlich in ihm wohnenden ewigen Geist, d. h. in Ueberwindung der alleräußersten Schwierigkeiten des Gehorsams und der allermächtigsten Reize zur Sünde, für welche seine menschliche Natur nicht absolut unzugänglich war, in der reinen Vollendung der menschlichen Natur in ihm und ihrer Ehrenrettung vor Gott, die einer um seiner willen ergehenden Lebens- und Ehrenerklärung über das menschliche Geschlecht überschwänglich werth war, während für ihn selbst sein Prüfungsleiden seine Erhöhung zum Haupte der Schöpfung wurde [1]). Dadurch erhält die Menken'sche Versöhnungslehre nicht nur eine sehr ernste sittliche, sondern auch, da die sittliche Kraft Christi nur als eine absolute gedacht werden kann, eine gewiße spekulative Bedeutung, welcher zufolge das durch Christus der Menschheit mitgetheilte Bewußtseyn der in der Menschheit wohnenden absoluten sittlichen Kraft, die in ihrer höchsten thatsächlichen Vollendung in der Person und dem Leben Christi sich darstellt, das Princip der Versöhnung des Menschen mit Gott ist, nur kommt diese Theorie dadurch mit sich selbst in Widerstreit, daß sie, je mehr sie darauf dringt, daß Christus nur in der wahrhaft adamitischen, des Göttlichen entäußerten, Menschheit das Werk der Erlösung und Versöhnung vollbracht habe, in demselben Verhältniß auch die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur, wenigstens im Sinne des orthodoxen Sy-

1) Die Versöhnungslehre S. 18. f. Osiander a. a. O. S. 163.

stems für unwesentlich halten muß. Ohne Zweifel ist es nur aus der überhaupt in der Menken'schen Lehre sich aussprechenden streng sittlichen Tendenz [1]) zu erklären, daß Menken auch der alten Vorstellung eines Kampfes des Erlösers mit dem Teufel, wie es scheint, mit einer gewißen Vorliebe sich zuwandte. Wenigstens ist es nur der Zweck der sittlichen Prüfung, für welchen Christus während seines ganzen Lebens auf jede denkbare Weise vom Satan versucht worden seyn sollte [2]). Konsequent war es endlich, daß eine, vom Princip der absoluten Liebe Gottes aus, der Satisfactionstheorie sich entgegenstellende Lehre auch die Aussicht auf eine allgemeine Wiederherstellung eröffnete [3]).

---

1) Mit dieser sittlichen Tendenz stimmt jedoch nicht recht zusammen, daß Menken, gemäß seiner Ansicht vom Fall, als der natürlichen Folge des Genusses giftiger Früchte, die Erbsünde als ein Unrecht leiden, und daher die Erlösung doch auch wieder als einen gewißermaßen von der Gerechtigkeit geforderten Ersatz darstellte. Osiander a. a. O. S. 160.

2) Jesus sollte die Hölle in ihrer ganzen List und Bosheit überwinden. Er konnte die Menschheit nicht erlösen, ohne die Hölle ganz überwunden zu haben. Der Satan sollte an ihm das Höchste beweisen, was satanische List und Bosheit vermag, und Jesus dagegen das vollkommenste Wohlverhalten, was ein vernünftiges Wesen in Demuth vor Gott und in der Liebe zu den Menschen beweisen kann. Es sollte nichts geben, wovon der Satan jemals hätte sagen können, wenn Jesus noch dieses gelitten hätte, so wäre er gefallen, wie Adam, der Satan sollte vielmehr erkennen müssen, Jesus sey unüberwindlich. Versöhn. Lehre S. 13. f. Vergl. Osiander a. a. O. S. 160.

3) Vgl. Osiander a. a. O. S. 171. Bemerkenswerth ist hier noch die Verwändtschaft, in welcher die Menken'sche Lehre zum Irvingismus steht. Man vgl. die in der Evang. Kirchenzeit. Bd. XXI. 1837. Juli Nr. 55. S. 433. f. mitgetheilten Aktenstücke über die auf den Irvingismus sich be-

In dem Gegensatz von Zorn und Liebe bewegt sich die Menken'sche Versöhnungslehre, ohne über denselben anders

---

ziehenden Vorfälle in der theologischen Schule zu Genf. Aus The orthod. and cath. doctrine of our Lord's human nature werden folgende, hieher gehörige, Sätze Irving's ausgehoben: 1. „Christus hat unser sündhaftes Fleisch, oder unsere gefallene Natur angenommen, und sie gegen den Teufel, die Welt und das Fleisch heilig behauptet. Man denke sich jede Art menschlicher Leidenschaften, jede Art menschlicher Irrthümer, jede Art menschlicher Bosheiten, die jemals begangen worden sind, man denke sie sich wie den Menschen anklebend und wie verbündet gegen die Heiligkeit dessen, der nicht blos Mensch geworden ist, sondern auch der Sohn des Menschen und Erbe aller Gebrechen, die der Mensch auf seine Kinder überträgt (S. 17.). Christus wurde durch alle der gefallenen Menschheit anhängende, und jeden entarteten Menschen beherrschende böse Neigungen beunruhigt, nur daß sie Jesus nicht beherrschten, weil er von Gott geboren oder erzeugt war (S. 111.). Ich behaupte, daß die reichhaltige Quelle der menschlichen Verderbtheit auf ihn geöffnet war, und daß der (Augias-) Stall der menschlichen Ungerechtigkeit, in seiner Person, ihn zu reinigen, und die wilden Thiere der menschlichen Leidenschaften, sie zu bändigen, ihm gegeben waren (S. 126.). Ich glaube, daß es zum Wesen des orthodoxen Glaubens gehöre, zu behaupten, daß Christus bis zu seiner Auferstehung, wie Paulus hat sagen können: Nicht ich, sondern die Sünde, die in mir wohnt, und mich versucht in meinem Fleisch; ganz so, wie er nach seiner Auferstehung hat sagen können: Ich bin losgetrennt von den Sündern. Und ausserdem denke ich, daß der einzige Unterschied zwischen seinem Leib der Niedrigkeit und seinem Auferstehungsleib der sey, daß die Sünde seiner menschlichen Natur anklebend blieb, und sie sterblich und verweslich machte, bis zu der Zeit, wo er von den Todten auferstand (S. 127.). Es waren in Jesu Christo natürliche Begierden, ehrgeizige Bestrebungen und geistige Dunkelheiten vorhanden (S. 24.).

hinwegzukommen, als dadurch, daß sie die eine Seite des Gegensatzes, den Zorn, in der andern, der Liebe untergehen

---

Sein Wille war der nämlichen Sklaverei, wie wir, unterworfen, unter dem Druck des Teufels, der Welt und des Fleisches (S. 89.). Es ist eine ketzerische Lehre, die in der Zeugung Christi etwas mehr erblickt, als die Einpflanzung des Lebens des heiligen Geistes in die Glieder seiner menschlichen Natur, wie es uns durch die Wiedergeburt eingepflanzt ward (S. 140.). Es war im Fleische Christi ein Hang zur Welt und zum Satan vorhanden, und das Gesetz des Fleisches war dort ganz und gar gegenwärtig" (Baxters Darstellung S. 107.). 2. Um nicht läugnen zu müssen, daß Christus vollkommen heilig gewesen sey, wird behauptet, „daß der Hang zur Sünde nicht strafbar ist, sofern man sich zu sündlichen Handlungen nicht fortreißen läßt, und daß dieser Hang an sich kein Hinderniß ist, vollkommen heilig zu seyn (Orth. et cath. doctr. S. 153.). 3. Da Jesus die gefallene und sündhafte Adamsnatur angenommen hatte, so konnte er dem Leiden und dem Tode, die er ertrug, nicht entgehen. „Wenn Christus mit seiner heiligen Person," sagt Irving, die Natur eines sündhaften Geschöpfes angenommen hat, so konnte er und mußte sogar sterben" (S. 91.). 4. Da die Leiden und der Tod Jesu Christi die nothwendige Folge des Zustandes, in den er getreten, waren, so haben sie nicht einzig und allein eine Strafe für die Sünden der Welt seyn, und er hat sie nicht blos an unserer Statt, als unser Bürge, erdulden können. „Wenn Christus," lehrt Irving, nicht im Stande eines Sünders war, und Gott ihn doch behandelt hat, als wäre er darin gewesen, so mag, wenn dieß die Bedeutung ihrer Zurechnung und Vertretung, oder welchen Namen sie dieser Lehre geben mögen, ist, diese Lehre auf immer fern bleiben von meiner Theologie." Irving erklärt sogar, daß die Annahme, die Leiden und der Tod Jesu Christi seyen ein Gott dargebrachtes Opfer, um uns Gottes Gnade zuzuwenden, ein heidnischer Irrthum sey, und daß eine solche Voraussetzung von einem höchst barbarischen Begriff von Gott

ließ. Auf dieselbe Seite stellte sich R. Stier, welcher mit gleicher Entschiedenheit erklärte, daß er nichts wissen wolle von einer Stillung des Zorns des Vaters (**Catech. maj. Art. 2.**) und von einer Versöhnung Gottes mit uns, weil Gott nicht Zorn habe, wie ein Mensch, und keiner Versöhnung bedürfe, am wenigsten durch seinen eigenen Sohn, nichts davon, daß das Leiden Christi selbst auch Strafe gewesen sey, weil nur die Ueberzeugung vom Mißfallen Gottes ein Leiden zur Strafe mache, Christus aber, als reiner Mensch und Sohn Gottes, immerdar gewußt habe, daß ihn der Vater liebe, nichts endlich von einer Zurechnung des an unserer Statt von Christus geleisteten Gesetzgehorsams, und von einem Wohlgefallen Gottes an uns um Christi willen, weil weder Schuld noch Verdienst Uebertragung leide, und wenn das auch gienge, wir dann ja Verdienst hätten vor Gott, während wir doch ewig ohne Verdienst begnadigt werden. Doch wollte Stier den Zorn Gottes wenigstens in subjektivem Sinne aufrecht erhalten. Die Gerechtigkeit Gottes, sofern sie als Heiligkeit Eins sey, und im Einen Gott Eins seyn müsse mit seiner heiligen Liebe, sey nur die Forderung allgemeiner Anerkennung des Mißfallens Gottes an der Sünde in seinem vollen Ernste. Das sey die einzige Genugthuung, welche Gott vom Sünder verlangen müsse, das sey seine Strafe, d. h. die im Verhältniß zu Gott

---

ausgehe." Christi Leiden haben nach Irving durchaus nicht die Folge, uns Gottes Gnade zuzuwenden, und die Art und Weise, wie sie uns zur Seligkeit verhelfen, ist folgende: Die Leiden Jesu Christi gewähren mir die Seligkeit, indem sie mir Veranlassung geben, an die göttliche Liebe in allen Nöthen und unter allen Bedingungen zu glauben, und mir den Beweis liefern, daß jemand, der in meinem Zustande sich befindet, durch den Glauben siegreich aus jedem Kampfe hervorgehen kann" (S. 107.). Von dieser Lehre behauptet Irving, daß die Wahrheit seit fünfzehnhundert und mehr Jahren nicht bekannt gewesen sey.

nothwendige Bedingung, wenn gesündigt worden sey. Nicht Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit seyen also in Gott selbst im Widerstreit, sondern nur deren Anerkennung im menschlichen Bewußtseyn. Der Sünder müsse empfinden, daß Gott wider die Sünde sey, und das sey der Zorn Gottes, nicht in Gott, sondern im Sünder, als das von der Reinigkeit Gottes verursachte Gefühl des Leidens und der Pein, das zugleich das lautere Feuer seiner Liebe sey; wenn er Vergebung erlangen soll, so müsse er die in Gott ewig bereite Liebe der Vergebung dennoch als eine heilige, die Sünde nicht wollende, nur zur Besserung vergebende erkennen, oder er erkenne sie gar nicht, und bleibe in seinem Bewußtseyn beim Zorne [1]). In einer spätern umfassendern, die frühere zum Theil berichtigenden, Untersuchung [2]) will aber Stier den zuerst rein subjektiv gefaßten Zorn Gottes wieder in einem reelleren Sinne nehmen, obgleich keineswegs in der Absicht einer Annäherung an die kirchliche Lehre, gegen welche vielmehr aufs neue in den stärksten Ausdrücken geltend gemacht wird, was nur immer gegen sie zu sprechen scheint. In das Gebiet der formalen Dialektik, in welchem die Genugthuungslehre mit dersel-

1) Andeutungen für glaubiges Schriftverständniß im Ganzen und Einzelnen. Erste Sammlung. Königsb. 1824. Die Erlösung in Christo nach Röm. 3, 21—26. S. 379. f. S. 389. f. Wie Hasenkamp und Menken sagt auch Stier, die Schrift sage nirgends, Christus habe Gott mit uns versöhnt, sondern uns mit Gott, und in der Umstellung dieser Rede ohne alles Recht, so wie in dem dazu genommenen Begriffe des deutschen Worts Versöhnen, der keineswegs im Grundtexte sey, bestehe der ganze große Mißverstand, für dessen allgemeinere Hebung wohl jetzt erst die Zeit gekommen sey.

2) Andeut. für glaubiges Schriftverst. Zweite Sammlung. Auch unter dem Titel: Beiträge zur biblischen Theologie. Leipzig 1828. S. 24—116. Ausführliche Erörterung der Erlösungs- und Versöhnungs-Lehre.

den Schärfe abzuweisen sey, mit welcher sie sich ausgebildet habe, gehöre überhaupt das Geheimniß des Kreuzes gar nicht. Aber auch als eine bloße Offenbarung und Versicherung der heiligen Gnade Gottes und eine Erklärung seines Mißfallens an der Sünde könne der Tod Jesu nicht genommen werden, weil dieß voraussetzen würde, das Verderben des Menschen liege nur im Bewußtseyn, nicht im Willen, nur im Unglauben, nicht in der Unmacht, sey nur eine Verschiebung, nicht eine Zerrüttung der Kräfte. Daher weise des Gottmenschen Tod auf des Gottmenschen Leben, und dieses auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes, als die Wurzel des Versöhnungstodes zurück. Wenn man aber auch im Gebiete des Wesens und nicht des Bildes, der Mittheilung und nicht der Darstellung sey, sofern der zweite Adam der Kanal des wiederbelebenden göttlichen Krafteinflusses sey, durch welchen die in der ewigen Gnade längst getilgte, nur in uns zu tilgende Schuld oder Sünde gedeckt und abgethan, und wir mit Gott neu vereinigt werden, so sey doch mit dieser Reducirung des Versöhners auf den Wiedergebärer noch nicht alles erklärt, und es frage sich immer noch, wie denn die Wiedergeburt unsers Wesens der hinreichende Aufschluß zum Kreuzestode des Gottmenschen sey. Dieser Aufschluß wird darin gefunden, daß unser Fleisch von Gottes Geist nicht hätte wahrhaft überwunden werden können, wenn Christus nur unser Fleisch und Blut in der Geburt an sich genommen und nicht auch in seinem Qual- und Verlassungstode für uns umgeboren hätte, dadurch, daß er in unserm Fleisch und Blut die Todes- und Verderbensmächte und die hemmenden Fähigkeiten desselben überwand, und seine uns verwandte Menschheit zu einem uns genießbaren Geist-, Fleisch- und Lebensblute verklärte, durch dessen Genuß vermöge der gläubigen Sehnsucht wir wieder Leben in uns bekommen, in dessen Salbung wir den großen unvermeidlichen Umgeburtsproceß unserer verderbten Natur auszuhalten und nachzukämpfen vermögen. Wolle man nun

diesen Tod als den Zorn Gottes auffassen, in welchen Christus für uns hineingegeben sey, so sey dieß vollkommen richtig, sobald man nur nicht eine im göttlichen Willen urständige, und in ihm zu besänftigende Racheluft verstehe, sondern ein in der Kreatur erwachtes finsteres Feuer des Gegensatzes mit dem Lichtfeuer der ewigen Liebe, einen Tod in der Menschheit, der auch die Heiligkeit Gottes nur als tödtenden Grimm zu empfinden vermöge. Wie dieß zu verstehen ist, drückt Stier noch deutlicher aus in folgenden Worten W. Law's [1]: „Das kostbare Blut des Sohnes wurde nicht vergossen, um ihn zu besänftigen, der ja in sich keine andere Natur gegen die Menschen hat, als Liebe, sondern es wurde vergossen, um den Zorn, das Feuer der gefallenen Seele zu dämpfen, und in ihr eine Geburt von Licht und Liebe zu erzeugen. Wie der Mensch in der göttlichen Natur lebt, webt und ist, und von ihr gehalten wird, sey nun seine Natur gut oder böse, so kann man auch den Zorn des Menschen, der in dem finstern Feuer seiner gefallenen Natur entstanden ist, in einem gewißen Sinne Zorn Gottes heißen, wie man von der Hölle selbst sagen könnte, sie sey in Gott, weil nichts außer seiner Unermeßlichkeit ist, aber Hölle ist nicht Gott, noch ist der Zorn Gottes Gott, sondern jene ist die Behausung des Teufels, dieser der feurige Zorn des Teufels" [2]). So spielt diese, dem Vorgeben nach nur auf dem Grunde der Schrift sich bewegende, Erörterung der Erlösungs- und Versöhnungslehre immer sichtbarer in die J. Böhme'sche Theosophie hinüber. Um den Tod Christi in der ganzen Tiefe seiner Bedeutung aufzufassen, muß auch der Zorn Gottes festgehalten werden. Würde er aber im gewöhnlichen Sinne genommen, so müßte man sich auch zu dem so stark perhorrescirten juridischen Satisfactionsbegriff

1) The grounds and reasons of christian Regeneration. Deutsch Tüb. 1822. S. 23. 24.

2) Stier a. a. O. S. 45. 52. 57. 63. 66. 78. 84. 88. f.

bekennen. Daher wird nun die Sache zuerst subjektiv gewendet, und der Zorn Gottes soll, freilich in einem sehr uneigentlichen Sinne, nur die im Bewußtseyn sich aussprechende und fühlbar werdende Mißfälligkeit der Sünde vor Gott seyn. Da jedoch dieser rein subjektive Sinn nicht genügt, so wird die Sache realer so genommen, daß unter dem Zorn Gottes das der göttlichen Liebe entgegengesetzte finstere Feuer der Kreatur verstanden werden soll. Es ist von selbst klar, daß dieses Feuer nichts anders ist, als die Sünde selbst in ihrem Gegensatz zu Gott. Wenn sich nun aber auch ganz gut denken läßt, wie die Sünde vermöge dieses Gegensatzes das Objekt des göttlichen Zornes ist, so bleibt doch völlig unbegreiflich, wie sie der Zorn Gottes selbst seyn soll, somit als göttliche Qualität in das Wesen Gottes selbst versetzt werden kann. Allein hier ist nun der Punkt, wo der Zorn Gottes in das Gebiet der theosophischen Spekulation übergeht. Der Zorn Gottes ist die Sünde, also eigentlich der Zorn des Menschen und nur in gewißem Sinne der Zorn Gottes. Sie ist der Zorn Gottes, und auch wieder nicht der Zorn Gottes, d. h. sie gehört zur Natur Gottes, wie alles, was ist, in Gott ist, gehört aber auch wieder nicht zur eigentlichen Natur Gottes, weil diese nur die Liebe ist, sie ist also in Gott und nicht in Gott, sofern in Gott selbst ein Unterschied ist, nämlich jener Unterschied der beiden Principien, des finstern und lichten, auf dessen Voraussetzung das eigenthümliche Wesen der Theosophie beruht. So wenig auch diese Begriffe in der Stierschen Darstellung weiter entwickelt sind, und so unwillkürlich sie vielleicht zu ihnen hineingeführt wurde, so stehen wir doch mit ihnen schon auf einem Boden, auf welchem die Spekulation aufs neue im Begriffe ist, sich unsers Dogma's zu bemächtigen.

Hiemit war im Grunde schon ein Schritt der Annäherung zur kirchlichen Lehre wieder geschehen. Der reale Begriff des göttlichen Zorns, auf welchem sie beruht, war doch

in irgend einem Sinne wieder anerkannt. Allein eine so starke Sprache, wie sich Hasenkamp, Menken und Stier gegen dieselbe erlaubt haben, konnte nicht unerwiedert bleiben, und in einer Zeit besonders, in welcher eine Partei der evangelischen Kirche es sich zur höchsten Aufgabe macht, das wahre Heil derselben durch das Festhalten am Buchstaben der Symbole neu zu begründen, war der von vielen Seiten erhobene Widerspruch gegen die kirchliche Satisfaktionslehre zu herausfordernd, als daß nicht alle Kraft zur Reaktion hätte aufgeboten werden sollen. So erschien der unter dem friedlich lautenden Titel: „Geschichtliches aus der Versöhnungs- und Genugthuungslehre" einen sehr bestimmten polemisch-dogmatischen Zweck verfolgende Aufsatz der evangelischen Kirchenzeitung [1]). Im ersten der bisher erschienenen drei Artikel dieses Aufsatzes wird auf Anselm zurückgegangen, als denjenigen Kirchenlehrer, dessen, die Bibellehre in ihrer innern Nothwendigkeit und Vernünftigkeit darstellende, Theorie ebenso gewiß die einzige sey, die uns in den Besitz des vor Gott geltenden Verdienstes setze, als es gewiß sey, daß es kein einziger Mensch außer Christo besitze [2]), im zweiten wird Hugo Grotius als der Begründer eines theologischen **juste milieu** in Untersuchung gezogen, dem in unserer Zeit so viele huldigen, und das zwischen Wahrheit und Lüge also verhandle, als ob beides Extreme eines Dritten wären, und als ob nicht Wahrheit und Lüge, sondern Lüge und Lüge einander gegenüberstünden [3]), im dritten wird an Hasenkamp und Menken nachgewiesen, wie in Folge der Grotius'schen Scheinorthodoxie in der neuern Zeit eine unendliche Zersplitterung in unserm Lehrbegriff entstanden sey, in welcher jeder Dogmatiker

1) Jahrgang 1834. S. 1. f. S. 521. f. Jahrg. 1837. S. 113. f. S. 153. f.

2) Jahrg. 1834. S. 3. 4.

3) Jahrg. 1834. S. 613.

seine Ansicht gebe, und von dieser aus die des Andern bekämpfe, und alle zusammen, mehr oder weniger bewußt oder unbewußt, der Kirchenlehre gegenübertreten, so daß nicht mehr blos aus dem Lager der Feinde Christi gegen die Genugthuungslehre der Kirche gestritten werde, sondern diese unter den Glaubigen selbst ihre indirekten Verbündeten haben [1]). Bei diesem Stande der Dinge ist leicht zu erachten, welche wichtige Stelle in der neuesten Geschichte unsers Dogma's der genannte Aufsatz einnimmt. Zwar sollte man denken, das dogmatische Verdienst desselben könne an der ihm hier gebührenden Stelle nur in der historischen Zurückweisung auf die, für alle Zeiten in ihrer ganz einzigen Bedeutung dastehende, Anselm'sche Theorie gefunden werden, allein der Verfasser desselben hat es gleichwohl nicht unterlassen, sie nach seiner Ansicht auf eine Weise zu begründen, welche für sich selbst näher betrachtet zu werden verdient. Die Hauptsätze seiner Argumentation sind folgende: Die Sünde ist in ihrem tiefsten Grunde Negation Gottes selbst. Sie ist zwar durch den Sündenfall in die Welt gekommen, aber nicht erst an sich geworden, vielmehr ist der Mensch mit seiner Sünde in die Sünde, das Reich der Sünde, gefallen. Das Verhältniß Gottes zur Sünde ist ein absolutes, es ist das Verhältniß Gottes zur Negation seiner selbst. In diesem Verhältniß ist der Begriff der Strafe mitgesetzt: sie ist nicht außer der Sünde, als der Negation Gottes, oder vielmehr das Negative wesentlich als Verderben und Tod. Und das eben ist gerade die Macht Gottes, daß alles, was ihm entgegensteht, Verderben ist, und was sich ihm entgegensetzt, dem Verderben heimfällt. Gott als lebendige Macht ist undenkbar, ohne sich immer geltend zu machen, und zu manifestiren gegen alles, was ist. Alles was ist, ist aber entweder auf Seiten Gottes, oder auf der Seite der Negation Gottes, und darnach erfährt es die Manifestation seiner Macht.

1) Jahrg. 1837. S. 113.

Diese sich geltend machende Macht Gottes, welche zugleich Ausfluß seines Willens ist, ist, als innerer Zustand im Verhältniß zur Sünde gedacht, sein Zorn. Aus dem Zorn-, Straf- und Verderbens-Verhältniß, in welchem der Mensch sich befindet, zu seinem ursprünglichen, ihm anerschaffenen, Heils- und Lebensverhältniß zurückzukehren, ist dem Menschen absolut unmöglich, da es sich um die Sünde im Menschen schlechthin, oder um den Menschen in der Sünde handelt, um den Totalzustand des Verderbens, um die Rückkehr aus diesem Verhältniß, welches für den Menschen das Strafverhältniß ist. Die Tilgung der Sündenschuld in der Strafe, und die Tilgung der Sünde selbst, in vollkommener Heiligung, ist die Aufgabe der Erlösung. So unmöglich aber die Tilgung der Schuld und der Sünde für den Menschen ist, so unmöglich ist sie auch außerhalb des Menschen, weil dann nicht der Mensch, der Sünder, erlöst wäre. Diese Unmöglichkeiten entspringen aus dem Wesen Gottes selbst, sind also von der Art, daß sie Gott selbst nimmer mehr umgehen kann. Indem nun aber der Sohn Gottes Mensch wurde, und als der menschgewordene Gottessohn die Tilgung der menschlichen Sündenschuld und der Sünde selbst übernahm, that er dieß in der menschlichen Natur, ja, als die menschliche Natur, somit ist in ihm die menschliche Natur selbst entsündigt, und er hat in seiner menschlichen Natur die ganze Menschheit vertreten [1]).

Würde diese Argumentation nur auf die Anselm'sche zurückgehen, und nichts anderes seyn wollen, als eine einfache, etwa eines andern Ausdrucks sich bedienende Wiederholung derselben, so würde sie sich auch nur in dieselben Schwierigkeiten und Widersprüche verwickeln, allein sie will, obgleich schon Anselm die Bibellehre in die adäquateste, der Vernunft am meisten entsprechende Form gebracht haben soll, doch zugleich über sie hinausgehen, eine noch befriedigendere wissen-

1) Jahrg. 1834. S. 586. f.

schaftlich gründlichere Lösung des großen Problems geben, zeigt aber dadurch nur um so auffallender, wie wenig sie auch nur über das Mangelhafte der Anselm'schen Argumentation hinwegzukommen im Stande ist. Es erfordert keinen großen Scharfsinn, um sogleich zu sehen, daß es nichts Verunglückteres geben kann, als den Gedanken, mit welchem sie die Anselm'sche Theorie noch überbieten will. Wie die Anselm'sche geht sie davon aus, die Sünde in der ganzen Tiefe ihres Wesens aufzufassen, die Sünde kann daher nur etwas Absolutes seyn, als Beeinträchtigung, oder Negation, der unendlichen Ehre Gottes ist sie selbst etwas Unendliches, allein Anselm betrachtet dabei die Sünde immer nur als die freie That des Menschen, nur sofern der Mensch vermöge seines freien Willens Gott die schuldige Ehre nicht erweist, zieht er sich eine unendliche Schuld zu, aber die unerhörte Behauptung konnte einem Anselm nicht in Sinn kommen, daß die Sünde nicht als freie That des Menschen, sondern an sich etwas absolutes sey, wie der Verfasser des genannten Aufsatzes behauptet, wenn er das absolute Verhältniß Gottes zur Sünde, oder das Verhältniß Gottes zur Negation seiner selbst so bestimmt, die Sünde sey durch den Sündenfall nicht erst an sich geworden, sondern der Mensch vielmehr mit seiner Sünde in die Sünde gefallen. Ist die Sünde durch die That des sittlich freien Wesens, das sie zuerst begeht, nicht erst an sich geworden, so ist sie überhaupt etwas von der sittlichen Freiheit unabhängiges, eine an sich seyende Macht, welche als die Negation Gottes Gott gegenübersteht. Was ist aber dieß anders, als ein ächt manichäischer Dualismus, wie ja auch der Verfasser dieses Aufsatzes ohne Bedenken von einem, dem Sündenfall vorangehenden Reich der Sünde spricht, und alles, was ist, dadurch geschieden seyn läßt, daß es entweder auf der Seite Gottes, oder auf der Seite der Negation Gottes steht. Die Sünde steht also Gott gegenüber, wie im manichäischen System auf der einen Seite das Reich des Lichts,

auf der andern das Reich der Finsterniß steht, der ursprünglich dem Reich des Lichts angehörende Mensch, fällt in das Reich der Sünde, und kann aus demselben nur dadurch wieder erlöst werden, daß das Lichtreich mit seiner Macht in das Reich der Finsterniß eingreift, sich in dasselbe herabläßt, um das seiner Natur Verwandte aus demselben an sich zu ziehen, stellvertretend in sein Leiden einzugehen, in diesem Leiden aber auch die Macht des Reichs der Finsterniß zu brechen, da das Princip des Lichtreichs seiner Natur nach in letzter Beziehung immer wieder das absolut überwiegende seyn muß. Hier ist nun zwar allerdings kein juristischer Proceß, wie der des Grotius, aber ein physischer, und mit solchem physischem Proceß glaubt man am Ende die Wahrheit festgestellt haben! Es ist in der That bemerkenswerth, wie diese neue Theorie das gerade Gegenstück zu des Grotius ist, und wie dieselben Vorwürfe, die sie mit allem Recht der Grotius'schen macht, mit demselben Gewicht auf sie selbst zurückfallen. Wenn daher gegen Grotius eingewendet wird, daß er Gott, Sünde, Strafe als drei außer und neben einander stehende Faktoren setze, die sich wesentlich nicht berühren, zu deren Vermittlung und Beziehung zu einander er erst ein Viertes, wiederum außer den drei Faktoren stehendes, suche, nämlich ein positives Gesetz, und das aus ihm resultirende Rechtsverhältniß, in dieser Abgerissenheit aber weder die Natur der Sünde, noch das Wesen der Strafe, noch der Zusammenhang beider im Menschen mit Gott zu erkennen sey, sondern nichts als juristische Definitionen übrig bleiben [1]), so berühren sich in dieser neuen Theorie zwar allerdings die drei Faktoren, Gott, Sünde und Strafe wesentlich, aber diese wesentliche Berührung ist nur eine physische, und das Vierte, das sie vermittelt, und in Beziehung zu einander setzt, ist auch nur etwas Aeusserliches, nämlich der Sündenfall, welcher, sobald ein von demselben

1) Jahrg. 1834. S. 586.

unabhängiges für sich bestehendes Reich der Sünde gesetzt ist, nur als ein Angriff des Reichs der Finsterniß auf das Reich des Lichts gedacht werden kann. Es sind daher mit Einem Worte physische Verhältnisse, welche an die Stelle der juristischen Definitionen des Grotius gesetzt werden[1]). Zwar könnte es scheinen, gegen den Vorwurf des Manichäismus habe sich diese Theorie hinlänglich dadurch vorgesehen, daß sie die Sünde als die bloße Negation Gottes bestimmt, somit nur als etwas Negatives, nicht aber als etwas Positives, wie dieß

---

1) Mit diesem physischen Begriff Gottes stimmt auch ganz zusammen, was Jahrg. 1837. S. 172. über den Zorn Gottes gesagt wird. Der Zorn wird zwar nicht eine Eigenschaft Gottes, aber der Affekt einer Eigenschaft, nämlich der Heiligkeit, genannt. Im Zorn sey zwar nicht die Liebe aufgehoben, wohl aber die Liebesäusserung aufgehalten. Darin aber breche die Liebe wieder durch, daß sie es nicht vertrage, gehemmt zu seyn, und nun diese Hemmung selbst aufhebe, weil das Geschöpf es nicht könne. „Die Aeußerung der Heiligkeit Gottes im Zornfeuer" wird weiter mit F. v. Meyer, Inbegriff der christl. Glaubenslehre 1832. S. 175., gesagt, „hat ihren Grund im Wesen Gottes, sie ist aber diesem Wesen an sich fremd. Physisch zu reden, so ist der Zorn Gottes das abstoßende Princip, seine Liebe das anziehende, beide sind Eins, und fließen in der allein ewigen Anziehung wieder zusammen. Aber solange die Liebe Gottes das Geschöpf, das Kind des Zorns von Natur, nicht anziehen kann, mit dessen Willen, so lange bleibt dieselbe Liebe als Zorn über ihm, wie eine Wolke, die der warme Sonnenstrahl zusammenzieht und nicht aufzulösen vermag." Den zornigen Gott will diese Theologie um keinen Preis sich nehmen lassen, dagegen thut sie sich viel darauf zu gut, den blutdürstigen, oder jenes krasse Zerrbild, das dem Jüngling in Tholuck's Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweifler (erste Aufl. 1823. S. 114. f.), als die gewöhnliche kirchliche Lehre entgegentrat, aufzugeben. Jahrg. 1834. S. 2.

wesentlich zum Manichäismus gehört, betrachtet. Allein als etwas rein negatives kann die Sünde in keinem Falle betrachtet werden, wenn sie doch bei aller Negativität ihres Wesens auch wieder etwas reales und wirkliches ist, und wenn es, wie der Verfasser des Aufsatzes sagt, schon vor dem Sündenfall eine an sich seyende Sünde, und ein ursprüngliches Reich der Sünde gibt, so ist ohnedieß dadurch ein rein negativer Begriff der Sünde von selbst ausgeschlossen. Unstreitig kann das ächt Manichäische dieses Dualismus nur dadurch beseitigt werden, daß die Sünde nicht als etwas an sich seyendes, sondern als etwas an sich erst gewordenes aufgefaßt wird, aber dann kann auch nicht mehr behauptet werden, daß das Verhältniß Gottes zur Sünde ein absolutes ist, oder das Verhältniß Gottes zur Negation seiner selbst. Mit dem Begriffe Gottes ist allerdings auch die Negation Gottes gesetzt, sofern die Negation ein absolutes Moment des Denkens ist, aber Negation und Sünde sind nicht identische, sondern wesentlich verschiedene Begriffe. Wären sie identisch, wäre das Verhältniß Gottes zur Sünde schlechthin nur das Verhältniß Gottes zur Negation seiner selbst, so müßte auch alles, was nicht Gott ist, schlechthin Sünde seyn, aber die Welt und der Mensch sind nicht Gott, ihrem Begriffe nach von Gott verschieden, insofern die Negation Gottes, ohne darum ihrem Begriffe nach nichts anders zu seyn, als die Sünde, oder das absolute Böse. Geht man daher, um das Verhältniß Gottes zur Sünde, als ein absolutes aufzufassen, auf den Begriff der Negation zurück, so muß man entweder Sünde und Negation schlechthin gleichsetzen, und die Sünde ist in demselben Sinn absolut, in welchem alles, was nicht Gott ist, die absolute Negation Gottes ist, was offenbar der manichäische Dualismus ist, oder man kann, wenn man diesem manichäischen Begriff der Sünde ausweichen will, nur den Begriff der Negation festhalten, die Negation in diesem höchsten absoluten Sinne aber ist nicht anders, als das logische Moment des An-

unabhängiges für sich bestehendes Reich der Sünde gesetzt ist, nur als ein Angriff des Reichs der Finsterniß auf das Reich des Lichts gedacht werden kann. Es sind daher mit Einem Worte physische Verhältnisse, welche an die Stelle der juristischen Definitionen des Grotius gesetzt werden[1]). Zwar könnte es scheinen, gegen den Vorwurf des Manichäismus habe sich diese Theorie hinlänglich dadurch vorgesehen, daß sie die Sünde als die bloße Negation Gottes bestimmt, somit nur als etwas Negatives, nicht aber als etwas Positives, wie dieß

1) Mit diesem physischen Begriff Gottes stimmt auch ganz zusammen, was Jahrg. 1837. S. 172. über den Zorn Gottes gesagt wird. Der Zorn wird zwar nicht eine Eigenschaft Gottes, aber der Affekt einer Eigenschaft, nämlich der Heiligkeit, genannt. Im Zorn sey zwar nicht die Liebe aufgehoben, wohl aber die Liebesäusserung aufgehalten. Darin aber breche die Liebe wieder durch, daß sie es nicht vertrage, gehemmt zu seyn, und nun diese Hemmung selbst aufhebe, weil das Geschöpf es nicht könne. „Die Aeußerung der Heiligkeit Gottes im Zornfeuer" wird weiter mit F. v. Meyer, Inbegriff der christl. Glaubenslehre 1832. S. 175., gesagt, „hat ihren Grund im Wesen Gottes, sie ist aber diesem Wesen an sich fremd. Physisch zu reden, so ist der Zorn Gottes das abstoßende Princip, seine Liebe das anziehende, beide sind Eins, und fließen in der allein ewigen Anziehung wieder zusammen. Aber solange die Liebe Gottes das Geschöpf, das Kind des Zorns von Natur, nicht anziehen kann, mit dessen Willen, so lange bleibt dieselbe Liebe als Zorn über ihm, wie eine Wolke, die der warme Sonnenstrahl zusammenzieht und nicht aufzulösen vermag." Den zornigen Gott will diese Theologie um keinen Preis sich nehmen lassen, dagegen thut sie sich viel darauf zu gut, den blutdürstigen, oder jenes krasse Zerrbild, das dem Jüngling in Tholuck's Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers (erste Aufl. 1823. S. 114. f.), als die gewöhnliche kirchliche Lehre entgegentrat, aufzugeben. Jahrg. 1834. S. 2.

che grobe Verwirrung der Begriffe liegt aber auch schon dabei zu Grunde, daß die Lehre, die als kirchliche vertheidigt werden soll, geradezu mit der Anselm'schen identisch genommen wird. Es ist in den frühern historischen Untersuchungen gezeigt worden, welche wesentliche Differenz zwischen der Anselm'schen und der symbolischen Lehre der lutherischen Kirche stattfindet. Handelt es sich daher um den wahren Begriff der letztern, so ist es ebenso wenig erlaubt, Bestimmungen, welche nach den symbolischen Schriften der lutherischen Kirche wesentlich zu ihr gehören, fallen zu lassen, als es erlaubt seyn kann, solche in sie aufzunehmen, welche nur der Anselm'schen Lehre eigenthümlich sind. Ebenso falsch ist das Vorgeben, daß die Anselm'sche Lehre nicht blos nach Anselm bei den Reformatoren, und durch die blühendsten Zeiten der evangelischen Kirche hindurch, sondern auch vor Anselm schon in der frühesten Zeit der christlichen Kirche als Kirchenlehre gegolten habe [1]). Zwar soll dieß nur von der Grundlage und den Grundzügen der Kirchenlehre zu verstehen seyn, und hiemit

---

die ausdrückliche Verheißung und Zusage des göttlichen Evangeliums vergewißert werden können (S. 130.). Nur sollte man auch, konsequenter Weise, bei dieser positiven Deklaration des göttlichen Willens einfach stehen bleiben. Denn sobald man, um von ihr den Vorwurf einer willkürlichen Rechtfertigungsart, die ebenso gut auch anders hätte eingerichtet werden können, abzuwenden, sagt, wie a. a. O. S. 132. weiter gesagt wird, vielmehr lasse sich gar keine andere denken, welche das Gesetz und Evangelium glücklicher, heilsamer und zweckmäßiger verbände, welche uns zu gleicher Zeit eine ebenso große Heiligkeit, als Gnade Gottes offenbarte, welche ebenso kräftig auf unsere Beseligung, als auf unsere Heiligung einwirkte, so kommt man dadurch sogleich wieder in die Theorie hinein, was man doch eben auf diesem Wege vermeiden wollte.

1) Evang. Kirchenz. 1834. S. 3.

dersseyns, des Unterschieds, die Diremtion des Endlichen und Unendlichen, und man betritt ebendamit, wenn die Idee der Versöhnung auf diesem Wege begründet werden soll, ein Gebiet der Spekulation, das von der Sphäre der Anselm'schen Satisfactionstheorie wesentlich verschieden ist. Diese selbst aber ist weder auf die eine noch die andere Weise besser gerechtfertigt, als von Anselm selbst geschehen ist, während man doch durch das Bestreben, über sie hinauszugehen, und die rechte Begründung für sie erst zu suchen, selbst das Geständniß ablegt, wie wenig man sich durch die ihr von Anselm gegebene Form befriedigt fühle, und wie wenig sie daher auch den absoluten Vorzug verdienen könne, welchen man gleichwohl ihr zuerkennt.

Hieraus ergibt sich zur Genüge, welchen Werth eine solche Vertheidigung der kirchlichen Lehre haben kann [1]). Wel-

1) Soll die kirchliche Genugthuungslehre vertheidigt werden, so ist der ohne Zweifel von demselben Theologen, in den Beiträgen zur Vertheidigung der evangel. Rechtgläubigkeit, Erste Lieferung Heidelb. 1825, (oder: die Unwissenschaftlichkeit und innere Verwandtschaft des Rationalismus und Romanismus in den Erkenntnißprincipien und Heilslehren des Christenthums, dargethan. von E. Sartorius) Kap. 6. von der stellvertretenden Genugthuung Christi S. 121. f., eingeschlagene Weg der weit angemessenere. Hier wird alles auf die Frage: wie das Verdienst Christi, das nichts anders ist, als die vollkommene Gesetzes-Erfüllung, welche der Natur der Sache nach gerecht macht, das unsrige wird? zurückgeführt, und zur Beantwortung derselben gesagt, daß es ohne Schenkung und Uebertragung uns nie zu eigen werden würde. Da nun jenes Schenken und Zurechnen ein rein positiver Akt der göttlichen Gnade sey, so ergebe sich daraus, daß wir über unsern Besitz des Verdienstes Christi durch gar keine Spekulation und Theorie darüber, sondern lediglich durch eine auf unmittelbarer Offenbarung Gottes beruhende Erklärung seiner Gnade, oder durch

che grobe Verwirrung der Begriffe liegt aber auch schon dabei zu Grunde, daß die Lehre, die als kirchliche vertheidigt werden soll, geradezu mit der Anselm'schen identisch genommen wird. Es ist in den frühern historischen Untersuchungen gezeigt worden, welche wesentliche Differenz zwischen der Anselm'schen und der symbolischen Lehre der lutherischen Kirche stattfindet. Handelt es sich daher um den wahren Begriff der letztern, so ist es ebenso wenig erlaubt, Bestimmungen, welche nach den symbolischen Schriften der lutherischen Kirche wesentlich zu ihr gehören, fallen zu lassen, als es erlaubt seyn kann, solche in sie aufzunehmen, welche nur der Anselm'schen Lehre eigenthümlich sind. Ebenso falsch ist das Vorgeben, daß die Anselm'sche Lehre nicht blos nach Anselm bei den Reformatoren, und durch die blühendsten Zeiten der evangelischen Kirche hindurch, sondern auch vor Anselm schon in der frühesten Zeit der christlichen Kirche als Kirchenlehre gegolten habe [1]). Zwar soll dieß nur von der Grundlage und den Grundzügen der Kirchenlehre zu verstehen seyn, und hiemit

---

die ausdrückliche Verheißung und Zusage des göttlichen Evangeliums vergewißert werden können (S. 130.). Nur sollte man auch, konsequenter Weise, bei dieser positiven Deklaration des göttlichen Willens einfach stehen bleiben. Denn sobald man, um von ihr den Vorwurf einer willkürlichen Rechtfertigungsart, die ebenso gut auch anders hätte eingerichtet werden können, abzuwenden, sagt, wie a. a. O. S. 132. weiter gesagt wird, vielmehr lasse sich gar keine andere denken, welche das Gesetz und Evangelium glücklicher, heilsamer und zweckmäßiger verbände, welche uns zu gleicher Zeit eine ebenso große Heiligkeit, als Gnade Gottes offenbarte, welche ebenso kräftig auf unsere Beseligung, als auf unsere Heiligung einwirkte, so kommt man dadurch sogleich wieder in die Theorie hinein, was man doch eben auf diesem Wege vermeiden wollte.

1) Evang. Kirchenz. 1834. S. 3.

nicht geläugnet werden, daß sie zu allen Zeiten auch ein menschliches Beiwesen und Beiwerk gehabt habe, auf welcher Willkür beruht aber eine solche Scheidung des Substanziellen und Accidenziellen, um am Ende diese ächt katholische Stabilität des Dogma's zu Stande zu bringen? Allein solche, jeder vernünftigen Auffassung der Geschichte widerstreitende, Behauptungen sind freilich nöthig, um den eigentlichen Grund des Anstoßes der Gegner an der Genugthuungs- und Versöhnungslehre nicht in dem Eigenthümlichen der Anselm'schen Lehre, sondern in dem vor ihr Vorhandenen, und von ihr Vorausgesetzten zu finden, mit Einem Worte in Christus selbst [1]), und Männer, deren Andenken man doch selbst ein gesegnetes nennen muß [2]), als unmittelbare Feinde Christi zu brandmarken. Darum darf auch dieß in einer Geschichte der Lehre von der Versöhnung nicht verschwiegen werden, wie in der neuesten Zeit jene hochmüthige Verketzerungssucht, welche alle Verschiedenheit der Auffassungsweise des christlichen Dogma's nur aus der Verkehrheit des Unglaubens herleiten will, und in allen Abweichungen von dem Buchstaben der Symbole, der allein gelten soll, und doch nach Belieben auch wieder nur für ein

---

1) Jahrg. 1834. S. 5. belegt, wie sich erwarten läßt mit der Stelle: „Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes, denn es ist ihm eine Thorheit." Der geistige Mensch ist also nur derjenige, welcher mit dem Verfasser des Aufsatzes die Anselm'sche Satisfactionslehre für die reine, nur theoretisch gefaßte, Bibellehre hält, alle andern aber, die diese Ueberzeugung nicht theilen können, gehören unter die Kategorie des natürlichen Menschen. Kann jener grund- und bodenlose, nur sein eigenes Ich für das reine Organ der Wahrheit haltende Subjektivismus, welchen der Verfasser des Aufsatzes selbst andern zum Vorwurf macht (Jahrg. 1837. S. 170.), sich in irgend jemand gewaltiger aufblähen, und thörichter geberden, als in ihm selbst?

2) Jahrg. 1837. S. 122.

menschliches Beiwesen und Beiwerk erklärt wird, nur ein Werk der Lüge erblickt, sich besonders auch diese Lehre für ihre Zwecke, zur Förderung dessen, was sie evangelisches Christenthum nennt, ausersehen hat.

Gegen eine juristische Behandlung der Satisfaktionslehre, wie die des Grotius war, glaubten sich Theologen, wie die zuletzt erwähnten, nicht stark genug erklären zu können. Aber dabei sollte gleichwohl der wesentliche, nur von dem atomistischen Materialismus der Zeit verkannte, Lebenszusammenhang der beiden Wissenschaften, der Theologie, dieser Königin aller Wissenschaften, und der zu ihrer Hülfe bestimmten erstgebornen Tochter, der Jurisprudenz, wie überhaupt, so insbesondere in Beziehung auf die Lehre von der Erlösung auf keine Weise übersehen werden. Das juristische, von Anselm als Satisfaction bezeichnete, von Hugo Grotius nur formell juristisch erläuterte Element, sey älter als sein Name, älter als alle *juristisch* theologischen Untersuchungen darüber, nämlich *so alt*, als die Erlösungslehre selbst, denn es beruhe auf der Vermittlung und Gnade Gottes, und sey so alt, als der Rathschluß Gottes zur Vergebung der Sünden, und zur Erlösung des gefallenen Menschengeschlechts, wurde von einem Juristen erinnert [1]), welcher diese juridische Seite der Erlösung in der Sphäre der Wissenschaft, welche das, was ist, zum Gedanken, zum Begriff, überhaupt zum Verständniß zu bringen habe, zu vertreten, sich um so mehr aufgefordert fühlte, je mehr eben diese Seite in der theologischen Wissenschaft selbst nur unvollständig erkannt, ja selbst von treuen Haushaltern und

---

1) K. F. Göschel, Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfsakten eines Juristen. Wissenschaftliches und Geschichtliches aus der Theorie und Praxis, oder aus der Lehre und dem Leben des Rechts 1832. Vgl. Literar. Anzeiger für christl. Theologie und Wissenschaft überhaupt, herausg. von Tholuck 1833. S. 69. f. Evang. K. Z. 1834. S. 14.

Auslegern des Worts Gottes in ihrer nothwendigen und wesentlichen Bedeutung verkannt werde. Die Folge hievon war, daß sich Philosophie, Jurisprudenz und Theologie zu einer neuen juristischen Genugthuungstheorie vereinigten, deren Wesentliches in folgenden Hauptsätzen besteht:

Das Wesen der Liebe besteht in der aktiven und passiven Gemeinschaft mit ihrem Gegenstande, sie ist aktiv und passiv Mittheilung. Nach der ersten Beziehung erweist sich die Strafe als Liebe dadurch, daß das Recht, näher der, der das Recht und Gerechtigkeit selbst ist, den Verbrecher, welcher es und ihn verläßt, darum doch nicht verläßt, sondern auf ihn wirkt, und sich ihm mittheilt. Nach der zweiten Beziehung, welche aus der ersten, überhaupt aus der Gemeinschaft, nothwendig folgt, erweist sich die Strafgerechtigkeit als die Liebe dadurch, daß jene, näher die Person, welche die Gerechtigkeit selbst ist, in Folge der ihrerseits fortdauernden Gemeinschaft mit dem Gestraften, dessen Strafleiden mit leidet, und auf sich nimmt. Der Unterschied zwischen dem Strafleiden des Ungerechten und Unheiligen, und dem Strafleiden des Gerechten und Heiligen besteht aber darin, daß jener, weil er sich vom Rechte getrennt und die Gemeinschaft zerrissen hat, dieser hingegen umgekehrt, weil er von dem Uebelthäter nicht abläßt, sondern seinerseits die Gemeinschaft mit ihm fortsetzt (sonst würde er nicht strafen), die Folgen des Unrechts als ein Leiden trägt. In diesem Strafproceß der Liebe liegt zugleich und vollständig der gesammte Heilungsproceß, indem durch die Gemeinschaft, welche auf der einen Seite als ein fortdauernder Bund sich bewährt und verwirklicht, auch der andern Seite die Rückkehr und der Zugang dazu eröffnet wird. Es wird jedoch zur Realisation dieses Wiederherstellungsprocesses allerdings noch zweierlei vorausgesetzt, nämlich von Seiten des Gerechten, welcher straft und die Strafe selbst leidet, daß er stärker sey, als das Unrecht, dessen Folgen er trägt, um Sünde und Strafe überwinden zu können, von Seiten

des Ungerechten, daß er zugreift, d. h. das Bedürfniß fühlt, sein Unrecht einsieht, und doppelt schmerzlich empfindet, weil die Folgen seines Unrechts auf den Gerechten zurückfallen. Der Organismus kann das einzelne kranke Organ, dessen Krankheit auf ihn zurückfällt, nur dann heilen, wenn einerseits er selbst gesund und stark ist, die Krankheit zu bewältigen, andererseits aber das Organ die Mittheilung des gesunden Organismus wieder anzunehmen im Stande ist. Hienach wird die Strafe nur dadurch zum Lösegeld der Sünde, daß sie der Gerechte auf sich nimmt, das Unrecht wird nur dadurch vergeben, daß es abgebüßt und getilgt wird, abgebüßt wird es aber nur dadurch, daß der Gerechte, welcher straft, mittelst der Liebes-Gemeinschaft die Strafe auf sich nimmt, um sie zu überwinden, und die Gemeinschaft wiederherzustellen. Die Satisfaction ist damit, daß der Ungerechte leidet, so wenig vollendet, daß sie vielmehr wesentlich in dem stellvertretenden Leiden des Gerechten besteht. Sie soll Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott bewirken, kann es aber nur dadurch, daß Gott als Mensch mit leidet, er selbst die Gemeinschaft nicht verweigert. Wenn es heißt, daß die Gerechtigkeit Satisfaction fordere, so ist damit eben nur gesagt, daß sie, als die Liebe, die Tilgung des Unrechts und die Wiederherstellung des Rechts auch für den, der es gebrochen hat, erheische, denn es geschieht der Gerechtigkeit nur dadurch genug, daß sie wiederhergestellt wird. Darum beschränkt sich auch die Forderung nicht auf das Strafleiden des Ungerechten, in welchem vielmehr nur die erste Liebesäußerung sich kund gibt, sie erstreckt sich vielmehr auf gemeinsames Leiden.

Fragen wir, worin das wesentlich Neue und Eigenthümliche dieser Theorie bestehe, so muß man sich wundern, wie eine mit solchem Anspruch auftretende Theorie bei näherer Betrachtung doch nur auf eine leere, der neuesten Philosophie abgeborgte, Phraseologie hinausläuft. Der Grundgedanke, auf welchem sie beruht, ist, daß die Gerechtigkeit nicht blos als

die abstrakte Gerechtigkeit gedacht werden dürfe, sondern zugleich auch mit der Liebe Eins seyn müsse, so daß, wie die Gerechtigkeit ein Ausfluß der Liebe ist, in der Strafe die Gerechtigkeit sich als die Liebe erweist. In diesem Sinne wird daher nicht nur gesagt, daß die Strafe oder das Strafrecht den Verbrecher auch wieder zu Ehren bringt, sofern die Strafe ihn in die Sphäre des Rechts zurückführt, ihrer Wahrheit nach zuletzt der offenbare Sieg des Rechts selbst ist, als des objektiven Willens gegen den im Unrecht sich geltend machenden subjektiven, sondern daraus auch die Folgerung abgeleitet, daß, da jeder Richter das Recht in Person ist, ein Richter, welcher straft, ohne zu lieben, die Gerechtigkeit in einen todten, einer äußern Wage vergleichbaren Mechanismus verkehren würde. Hiemit ist jedoch nichts gesagt, was nicht längst anerkannt worden wäre, und am meisten von allen denjenigen, welche den Zweck der Strafe in die Besserung des Gestraften setzten, neu aber ist nun die Wendung, daß der strafende Richter, vermöge der als Liebe sich erweisenden Gerechtigkeit, und der durch dieselbe vermittelten Gemeinschaft mit dem Gestraften, das Strafleiden desselben zu theilen habe. Allein eben dieß zeigt sich in der Anwendung auf das Leiden Christi als eine ungenügende Vorstellung. Ist die Strafe dazu bestimmt, den Verbrecher in die Sphäre des Rechts zurückzuführen, so muß sie an ihm selbst vollzogen werden, und die Liebe des strafenden Richters kann sich nur durch die Realisirung der sittlichen Zwecke der Strafe bethätigen. Soll nun aber diese neue Theorie eine neue Rechtfertigung und Begründung der gewöhnlichen Satisfactionslehre seyn, wie sie es seyn will, so muß sie mit derselben auch voraussetzen, daß Christus nicht blos die Leiden der an den Menschen selbst vollzogenen Strafe in seinem Mitgefühl mit ihnen getheilt, sondern diese Strafe selbst in seinem stellvertretenden Leiden an der Stelle der ebendeßwegen von der eigenen Erduldung der Strafe befreiten Menschen übernommen habe. Wie soll aber dieß aus den

Begriffen, von welchen diese neue Theorie ausgeht, folgen? Es ist nur die willkürliche Unterschiebung eines in den Prämissen auf keine Weise begründeten Begriffs, wenn aus der Voraussetzung, der strafende Richter dürfe dem Gestraften seine Liebe nicht entziehen, die Folgerung gezogen wird, Gott müsse Mensch werden, weil sonst die Wiederherstellung der Gemeinschaft nicht bewirkt würde. Diese Gemeinschaft besteht ja schon darin, daß das Recht, indem es den Verbrecher straft, ebendadurch nicht von ihm abläßt, und soweit sie einer Wiederherstellung bedarf, geschieht sie dadurch, daß eben die Strafe in die Sphäre des Rechts zurückführt. Wer dieß festhält, wird sich auch durch folgendes Raisonnement nicht bereden lassen können, irgend einen Schritt weiter zu kommen: „Auf der Oberfläche, bei welcher die faule Vernunft in der Einbildung ihrer Infallibilität stehen bleibe, scheine allerdings der gesunden Vernunft nichts widersprechender, als stellvertretendes Leiden, Leiden eines Unschuldigen für die Schuldigen, und nun zeige es sich gleichwohl, indem wir nüchtern und prüfend in die Begriffe selbst eingehen, daß nichts so sehr, als das bloße vereinzelte Strafleiden des Schuldigen dem Begriffe und Zwecke der Satisfaction widerspreche. Wie denn das Unrecht, der Abfall von dem gesunden Rechtsorganismus getilgt werden könne, wenn dieser selbst von dem abgefallenen Organe sich entferne, und damit nichts mehr gemein haben wolle, und wenn eine ganze Gattung abgefallen und krank sey, von der Fußsohle bis zum Haupte, wie sie geheilt werden könne, was ihr Leiden gegen ihren Abfall helfe, wenn nicht der Arzt, statt äußerlich davor stehen zu bleiben, in das Leiden eingehe, und zu diesem Zwecke in die Gattung selbst, als sie selbst, eingehe? Wozu helfe sonst alle Strafe, wenn der Strafende mit dem Gestraften doch nicht wieder in Gemeinschaft treten wolle?“ Gewiß, wenn einmal erwiesen ist, daß der die Stelle der Menschen vertretende Christus in den Organismus der Gattung eingegangen, daß er die Gattung selbst ist, kann dem

Einzelnen nur durch diese Wesens-Gemeinschaft, oder vermittelst des Zusammenhangs geholfen werden, in welchem der Einzelne zum Ganzen steht. Aber woraus folgt denn, was doch hier allein das Hauptmoment der ganzen Argumentation seyn muß, dieses Eingegangenseyn in die Gattung? Daß es aus dem Begriffe der Strafe, auch nach der hier gegebenen Bestimmung desselben nicht folgt, ist schon gezeigt. Es könnte daher nur aus dem Begriffe der Liebe abgeleitet werden, sofern es zum Wesen der Liebe gehört, sich mitzutheilen, und in eine Gemeinschaft des Wesens und Lebens einzutreten, aber ebendamit verläßt diese Theorie, wie sie ja auch selbst zuletzt an die Stelle des Richters den Arzt setzt, den juridischen Boden, auf welchen sie sich ursprünglich stellte, und auf welchem sie sich allein bewegen darf, wenn sie leisten soll, wozu sie sich anheischig gemacht hat, aus dem juridischen Begriffe der Strafe und des Strafrechts eine Deduktion der Satisfaktionslehre zu geben. Offenbar fließen hier zwei verschiedene Begriffe und Standpunkte in einander. Der Begriff der Strafe gestattet nicht, die Liebe von der Gerechtigkeit zu trennen (die Strafe erweist sich so in dem Daseyn des Rechts, an dem, der das Recht bricht, als Liebe, oder als Gnade, weil in ihr das Recht, welches ein Gut ist, ja das Gute selbst [1]), seinen Einfluß auch dem nicht entzieht, der sich seinerseits desselben begeben und verlustig gemacht hat, und die Vergebung ist die Krone der Strafe, mittelst deren der Uebertreter in die Gemeinschaft

1) Göschel drückt dieß auch so aus: Die Strafe ist, als Negation des Unrechts, nicht blos ein Uebel gegen den Verbrecher, sondern auch für ihn, indem damit nicht blos dem Rechte überhaupt, und dem, der das Unrecht leidet, sondern auch dem, der das Unrecht thut, als einem vernünftigen Wesen gegen seine eigene Unvernunft Genugthuung verschafft wird. Es ist keine Negation ohne ein positives Element, wie sollte doch die Negation, welche die Negation des Rechts negirt, das Recht selbst nicht affirmiren?

mit dem Rechte, die er zerrissen hat, wieder aufgenommen wird), allein der Begriff der Strafe bleibt doch immer, wie es der juridische Standpunkt erfordert, der Hauptbegriff und der der Liebe ist der untergeordnete. Wird aber der Begriff der Liebe vorangestellt, so tritt der der Strafe in ein untergeordnetes Verhältniß zu demselben, und der juridische Gesichtspunkt fällt hinweg. Es wird also entweder der juridische Gesichtspunkt festgehalten, aber man kommt auf demselben nicht auf ein stellvertretendes Leiden des Gottmenschen, oder man kommt auf dieses Resultat, aber nicht auf dem juridischen Standpunkt, auf welchen man sich ursprünglich stellte, was nichts anders ist, als die alte Antinomie zwischen der Liebe und der Gerechtigkeit. Wie demnach hiedurch, wie Göschel meint, der ganze große Gnadenakt der Heilsordnung zu unserer Erlösung sich als ein Justizakt erweisen soll, ist gewiß nicht einzusehen, wohl aber mag uns, was Göschel zum Schlusse seiner Entwicklung sagt, daß durch die Versöhnung Gott auch dem Menschen das werde, was er an sich und für sich ist, absoluter Geist, in welchem die Fremdheit, die an der Offenbarung des objektiven Geistes zurückgeblieben war, vollends abgestreift ist, auf ein anderes Gebiet hinüberweisen, auf welchem die Theologie, was sie bei der ihr stets fremd bleibenden Jurisprudenz nie finden kann, mit besserem Grunde bei der Philosophie zu suchen berechtigt ist.

Viertes Kapitel.

Die neueste Entwicklungs-Epoche des Dogma's. Fichte, Daub, Schelling, Hegel, Marheinecke. Die Gegner der Hegel'schen Lehre. Schluß.

Ehe wir unser Dogma auf dem letzten Schritte seines neuesten Entwicklungsgangs weiter verfolgen, ist es gut, einen flüchtigen Blick auf das zuletzt durchlaufene Gebiet dessel-

ben zurückzuwerfen. Zwischen die beiden Entwicklungs-Epochen, welche, wie für die Geschichte der neuesten Theologie überhaupt, so insbesondere auch die Versöhnungslehre, durch die Schleiermacher'sche Glaubenslehre auf der einen und die Hegel'sche Religionsphilosophie auf der andern Seite bezeichnet sind, fallen mehrere Versuche einer Versöhnungstheorie, von welchen jedoch, wie gezeigt worden ist, keiner zu einer selbstständigen Bedeutung gelangen konnte, da sie mit andern schon früher gemachten Versuchen zusammenfallen, und sich von ihnen nur durch eine mehr oder minder unwesentliche Form unterscheiden. Um daher dasjenige, was wir im Verhältniß zu dem frühern Entwicklungsgang unsers Dogma's als einen wesentlichen Fortschritt betrachten können, rein und bestimmt aufzufassen, müssen wir immer wieder auf den Schleiermacher'schen Standpunkt zurückgehen. Das Eigenthümliche des Schleiermacher'schen Standpunkts aber, soweit unser Dogma auf demselben zu einem neuen Moment seiner Entwicklung fortgeschritten ist, besteht in folgenden zwei Hauptpunkten: 1. Da die Versöhnung ihrem Wesen nach die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christus ist, so ist ihr Princip eben dasjenige, was die eigenthümliche Würde der Person Christi konstituirt, also die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns, oder das Seyn Gottes in Christus: mit dem Bewußtseyn dieser Einheit des Göttlichen und Menschlichen nimmt der Einzelne das Princip der Versöhnung in sich auf. 2. Sofern die Versöhnung als Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi eine Thätigkeit des Erlösers ist, ist sie in Beziehung auf den Einzelnen keine unmittelbar persönliche, sondern eine durch die von dem Erlöser gestiftete Gemeinschaft vermittelte, so daß der Einzelne nur als Glied dieser Gemeinschaft, und in dem ihn mit derselben verbindenden Gesammtbewußtseyn sich mit Gott versöhnt wissen kann, das Princip der Versöhnung zunächst nur aus derselben in sich aufnimmt. In diesen beiden, in wesentlicher Beziehung zu einander stehenden, Momenten ist

zwar der Begriff der Versöhnung auf seinen absoluten Ausdruck gebracht, aber auch nur in einer rein geschichtlichen Bedeutung aufgefaßt. Der ganze Proceß, in welchem der Begriff der Versöhnung sich selbst realisirt, wird nur als ein in der Gemeinschaft, in welcher das in Christus als Einheit gesetzte Gottesbewußtseyn in seinem zeitlichen Werden zu seiner geschichtlichen Realität gelangt, sich entwickelnder angeschaut, nicht als ein objektiv göttlicher, durch welchen, wie bei der kirchlichen Satisfactionstheorie, ein auf das Wesen Gottes selbst sich beziehender Gegensatz für das Bewußtseyn Gottes ausgeglichen werden soll. Die ganze Betrachtungsweise ist eine blos subjektive. Das von dem Inhalt der Erfahrungen des innern christlichen Lebens erfüllte Bewußtseyn des Einzelnen erweitert sich zum Bewußtseyn der Gemeinschaft, in welche sich der Einzelne hineingestellt sieht, und geht in demselben so weit zurück, bis es einen die eigenthümliche Bestimmtheit dieses Gesammtbewußtseyns hinlänglich erklärenden Anfangspunkt gefunden hat, welchen objektiven Grund aber dieses Princip in dem Wesen Gottes selbst habe, in diese Frage weiter einzugehen, liegt ganz ausserhalb dieses Standpunkts. Und doch wird der Geist des Menschen immer wieder, wie auch die neueste Geschichte unsers Dogma's zeigt, auf diese Frage zurückgetrieben; er kann sich nur dann wahrhaft und absolut versöhnt wissen, wenn er den Grund des sein religiöses Bewußtseyn mit sich selbst entzweienden Zwiespalts im Wesen Gottes selbst aufgehoben weiß. Das ist die tiefe Bedeutung der kirchlichen Satisfactionslehre, das die geheimnißvolle Anziehungskraft, die sie durch die ihr zu Grunde liegende Totalanschauung ausübt, so unbefriedigend und abstoßend sie in allen ihren einzelnen Vorstellungen ist. Nur wenn Gott den Menschen mit sich versöhnt, oder vielmehr in der Versöhnung des Menschen sich mit sich selbst versöhnt, der subjektive Geist mit dem objektiven, der endliche mit dem absoluten Eins wird, ist der Mensch wahrhaft und absolut versöhnt, nur dann ist

die unendliche, den Menschen von Gott trennende, Kluft verschwunden, und die Scheidewand aufgehoben, die die Ursache ist, daß Gott dem Menschen immer noch als ein fremder und verschlossener gegenübersteht. Das Letztere ist das Mangelhafte und Ungenügende der Schleiermacher'schen Lehre, auf dieser Seite liegt daher auch das natürliche Ziel, auf welches das seiner innern Bewegung folgende Dogma hinstreben muß. Auf welche Weise der weiter strebende Geist die Lösung der vor ihm liegenden Aufgabe versuchen mag, er kann, seiner Natur nach, nur von der Subjektivität zur Objektivität sich fortbewegen, nur hier den Punkt finden, auf welchem er zu seiner Ruhe kommen soll. So gewiß aber auf dieser Seite der Begriff der Versöhnung erst zu seiner wahrhaft objektiven Realität gelangen muß, so gewiß ist auch, daß durch den erst zu gewinnenden objektivern Standpunkt das schon von Schleiermacher erreichte Moment der Objektivität nicht wieder aufgehoben werden darf, die Vermittlung der auf den Einzelnen sich beziehenden erlösenden und versöhnenden Thätigkeit Christi durch die von ihm gestiftete Gemeinschaft, sofern als objektive Wahrheit nur das gelten kann, was im geschichtlichen Bewußtseyn der Menschheit, in dem natürlichen Zusammenhange der Gattungs-Gemeinschaft, von welcher das Individuum getragen und bestimmt wird, in seiner Objektivität sich geltend zu machen im Stande ist. In dieser Hinsicht ist zwar schon hier der Uebergang von dem Standpunkt der Subjektivität zu dem Standpunkt der Objektivität, aber gleichwohl ist diese ganze Sphäre, da das Gesammtbewußtseyn der Gemeinschaft, in welcher der Einzelne steht, nur das erweiterte Bewußtseyn des Subjekts ist, eigentlich nur als die Sphäre des subjektiven Bewußtseyns anzusehen, und die Aufgabe kann daher nur diese seyn, die beiden Momente, durch welche der subjektive Geist mit dem objektiven sich zur Einheit zusammenschließen soll, das historische und das spekulative, so mit einander zu vermitteln, daß sich in beiden die lebendige Bewegung des absoluten Geistes offenbart.

Wie das, in der von Christus gestifteten Gemeinschaft gegebene, geschichtliche Moment, als die Seite des subjektiven Bewußtseyns, in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zwar zu seinem Rechte gekommen ist, aber auch nur in seiner Einseitigkeit sich darstellt, so ist jenes andere Moment, das rein spekulative, das als ein philosophisches ganz dem neuern Entwicklungsgange der Philosophie angehört, schon früher auf eine um so einseitigere Weise hervorgetreten; wir müssen daher hier etwas weiter zurückgehen, um die verschiedenen Fäden, an welchen die Entwicklung des Dogma's weiter fortläuft, zur Einheit zusammenzufassen.

Sobald die neuere Philosophie von der äußersten Spitze der Subjektivität, in welche sie sich in dem Ich-Princip der Fichte'schen Wissenschaftslehre verlief, sich wieder zurückwandte, um dem Subjekt wenigstens das Objekt in gleicher Bedeutung zur Seite zu stellen, und das Absolute als die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven aufzufassen, war schon dadurch auch für die christliche Versöhnungslehre, wenn wir auf die Gestalt zurücksehen, welche sie zuletzt durch die Kant'sche Philosophie erhalten hatte, ein neuer entscheidender Wendepunkt gekommen, und sie wurde nun zunächst unter den objektiven Gesichtspunkt des Verhältnisses des Unendlichen und Endlichen gestellt. Es geschah dieß schon durch Fichte selbst. Die wesentliche Modifikation, welche Fichte seiner ursprünglichen Lehre dadurch gab, daß er an die Stelle des absoluten Ichs Gott und das göttliche Leben als das Eine wahrhaft Seyende, außer welchem nichts ist, setzte, hatte, als die Anweisung zum seligen Leben, wie Fichte selbst seine neue Lehre nannte, eine sehr nahe Beziehung zu der christlichen Lehre von der Versöhnung, welche in der Form, die sie hier erhielt, der innerste und wesentlichste Akt des göttlichen Lebens selbst wurde. Die Hauptsätze dieser Lehre verdienen hier um so mehr eine Stelle, da sie uns schon früher sogar in derselben, nur wenig verschiedenen, Form als eine merkwürdige geschichtliche

Erscheinung begegnet sind. Es ist außer Gott, lehrt Fichte [1]), wie einst Scotus Erigena, gar nichts wahrhaftig und in der eigentlichen Bedeutung des Worts, da, als das Wissen, und dieses Wissen ist das göttliche Daseyn selbst, schlechthin und unmittelbar, und wiefern wir das Wissen sind, sind wir selber in unserer tiefsten Wurzel das göttliche Daseyn. Alles andere, was noch als Daseyn uns erscheint, die Dinge, die Körper, die Seelen, wir selber, inwiefern wir uns ein unselbständiges und unabhängiges Seyn zuschreiben, ist gar nicht wahrhaftig und an sich da, sondern es ist nur da im Bewußtseyn und Denken, als Bewußtes und Gedachtes, und durchaus auf keine andere Weise. Gott ist nicht nur innerlich und in sich verborgen, sondern er ist auch da, und äußert und offenbart sich, sein Daseyn aber unmittelbar ist nothwendig Wissen, oder Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn (das Daseyn des Seyns ist das Bewußtseyn, die Vorstellung des Seyns). In diesem seinem Daseyn ist er also da, wie er schlechthin in sich selber ist, ohne irgend sich zu verwandeln, auf dem Uebergang vom Seyn zum Daseyn, in sich selbst Einerlei, ohne Veränderung noch Wandel, und da wir das Wissen oder dieses göttliche Daseyn selbst sind, so kann auch in uns, wiefern wir dieses Daseyn sind, keine Veränderung oder Wandel, kein Mehreres und Mannigfaltiges, keine Trennung, Unterscheidung, noch Zerspaltung stattfinden. Nun aber findet sich dennoch diese Mannigfaltigkeit und Zerspaltung des Seyns in dem Seyn und der Wirklichkeit, und hiedurch entsteht die Aufgabe, diesen Widerspruch zwischen der Wahrnehmung und Wirklichkeit und dem reinen Denken zu vereinigen, zu zeigen, wie die widerstreitenden Aussprüche beider dennoch neben einander bestehen, und so beide wahr seyn können. Das Be-

---

1) Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre. Berlin 1806. Man vgl. besonders die fünfte Vorlesung S. 124 — 152.

wußtseyn, als ein Unterscheiden, ist es, in welchem das ursprüngliche Wesen des göttlichen Seyns und Daseyns eine Verwandlung erfährt. Durch den Begriff wird dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist, zu einem stehenden und ruhenden Seyn, dieß ist die Gestalt, die es in dieser Verwandlung annimmt. In der Reflexion auf sich selbst spaltet sich das Wissen durch sich selber und seine eigene Natur, indem es nicht nur überhaupt sich einleuchtet, welches Eins wäre, sondern zugleich auch sich einleuchtet als das und das, welches zum ersten das zweite gibt, ein aus dem ersten gleichsam herausspringendes, so daß die eigentliche Grundlage der Reflexion gleichsam in zwei Stücke zerfällt. Der erste Gegenstand der absoluten Reflexion ist die Welt. Diese Welt muß aber, der innern Form der Reflexion zufolge, in dieser Reflexion zerspringen und sich zerspalten, so daß die Welt, oder das stehende Daseyn überhaupt und im Allgemeinen, mit einem bestimmten Charakter heraustrete, und die allgemeine Welt in der Reflexion zu einer besondern Gestalt sich gebäre. Wie also der Begriff überhaupt als Welterzeuger sich zeigt, so zeigt sich der freie Reflexionsakt als Erzeuger der Mannigfaltigkeit, einer unendlichen Mannigfaltigkeit in der Welt. Die Eine Welt spaltet sich unwiderbringlich in unendliche Gestalten, deren Auffassung nie vollendet werden kann, von denen daher immer nur eine endliche Reihe im Bewußtseyn eintritt. Aber doch bleibt ungeachtet dieser Mannigfaltigkeit die Welt dieselbe, die eine in sich geschlossene und vollendete Welt, das Gegenbild des in sich selber geschlossenen göttlichen Lebens, bleibt da, wo sie allein ist, nicht in einer einzelnen Reflexion, sondern in der absoluten und Einen Grundform des Begriffs, welche niemals im wirklichen unmittelbaren Bewußtseyn, wohl aber in dem, darüber sich erhebenden, Denken wiederhergestellt werden kann, ebenso wie auch in demselben Denken das noch weiter zurückliegende, noch tiefer verborgene göttliche Leben wiederhergestellt wird. Hieraus ergibt

sich von selbst, wie, dieser Lehre zufolge, der Begriff der Versöhnung bestimmt werden muß. Solange der Mensch noch etwas für sich selbst seyn will, kann das wahre Seyn und Leben in ihm sich nicht entwickeln, und es bleibt ebendarum auch der Seligkeit unzugänglich, denn alles eigene Seyn ist nur Nichtseyn und Beschränkung des wahren Seyns, auf dem ersten Standpunkte der Sinnlichkeit, die ihr Glück von den Objekten erwartet, lauter Unseligkeit, da durchaus kein Objekt den Menschen befriedigen kann, oder auf dem zweiten der blos formalen Gesetzmäßigkeit zwar keine Unseligkeit, aber dagegen kalte Apathie und absolute Unempfänglichkeit für allen Genuß des Lebens [1]). Wenn aber der Mensch durch die höchste Freiheit seine eigene Freiheit und Selbstständigkeit aufgibt und verliert, wird er des einigen wahren, des göttlichen, Seyns und aller Seligkeit, die in demselben enthalten ist, theilhaftig. Dieses Leben an sich ist Eins, und bleibt ohne alle Wandelbarkeit sich selbst gleich, es ist im Grunde überall, wo eine Gestalt und ein Grad des Lebens angetroffen wird, nur muß es, wenn es durch Beimischung von Elementen des Todes und des Nichtseyns verdeckt ist, aus dem Scheinleben sich erst entwickeln. Wenn gleich aber unser Seyn an sich ewig fort das Seyn des Seyns ist und bleibt, so ist doch das, was wir selbst und für uns selbst sind, haben und besitzen, in der Form unserer selbst, des Ich, der Reflexion, im Bewußtseyn, niemals das Seyn an sich, sondern das Seyn in unserer Form als Wesen, und es entsteht daher die Frage, wie denn das, in die Form schlechthin nicht rein eintretende Seyn dennoch mit der Form zusammenhängt? Allein es gibt ein Band, das höher als alle Reflexion, das reine Seyn und die Reflexion verbindet, die Liebe Gottes. In dieser Liebe ist das Seyn

1) Der dritte Standpunkt ist der der eigentlichen Sittlichkeit, der vierte der der Religiosität, der fünfte der der Wissenschaft. S. 139. f.

und das Daseyn, ist Gott und der Mensch Eins, völlig verschmolzen und verflossen, des Seyns Tragen und Halten seiner selbst in dem Daseyn ist seine Liebe zu sich, die Empfindung aber dieses seines sich selbst Haltens ist unsere Liebe zu ihm, oder, nach der Wahrheit, seine eigene Liebe zu sich selber, in der Form der Empfindung, indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, sondern nur er selbst es vermag sich zu lieben in uns. Diese Liebe ist die Quelle aller Gewißheit, Wahrheit und Realität, höher denn alle Vernunft, die Schöpferin des Lebens und der Zeit, vollendete Seligkeit [1]).

Es ist im Ganzen dieselbe Ansicht von dem Verhältniß Gottes und der Welt, oder des Absoluten und Endlichen, die uns in den Daub'schen Theologumenen [2]) begegnet, nur erscheint sie uns hier zugleich mit dem sehr sichtbar in die Augen fallenden Bestreben, sich nicht blos in die christliche Theologie, sondern auch in den Formalismus der kirchlichen Terminologie hineinzubilden. Das Wesen der Religion ist vor

---

1) Vgl. Neunte Vorlesung S. 251. f. Zehnte Vorl. S. 281. f. Wie auffallend die Fichte'sche Lehre in dieser spätern Form mit der Lehre des Joh. Scotus Erigena zusammenstimmt, zeigt die Vergleichung mit der obigen Darstellung (vgl. besonders S. 131. f.) von selbst. Und doch wie verschieden ist der Weg, auf welchem die beiden Systeme sich bildeten! Das System des Scotus Erigena ruht auf der Grundlage des Platonismus, der das Absolute um so reiner aufzufassen glaubte, je mehr er es zu einer bloßen Abstraktion machte, aber auch der Fichte'schen Lehre konnte das Absolute, als man sich von dem Ungenügenden eines Idealismus überzeugte, welcher das absolute Subjekt, um dessen Begriff sich seit Kant die ganze neuere Philosophie bewegt, nur in das Ich setzen wollte, zunächst eine bloße Abstraktion seyn.

2) Theologumena, sive doctrinae de religione christiana ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora. Heidelb. 1806.

em die Versöhnung [1]). Die Versöhnung des Universums
llt sich in der Menschheit als Religion dar. Da nichts

---

1) Die Theologumena handeln 1. de Deo 2. de religione 3. de religionis doctrina, der Abschnitt de religione zerfällt in die drei Unterabtheilungen, a. de expiatione b. de pietate c. de cultu Dei publico. Die drei Haupttheile von Gott, der Religion, der Religionslehre, handeln eigentlich von Gott an sich, oder den Eigenschaften des Vaters, von Gott als Sohn und von Gott als Geist. Man vergl. hierüber die Theol. S. 207.: *Pro essentia sua, seu qualis est, Deus cognoscitur, dum principium* 1. *sui ipsius* 2. *mundi et* 3. *rationis necessario spectatur et cernitur, ut igitur pro sua etiam forma, sive is tantusque, qui et quantus est, distincte intelligi possit ac suspici, triplex haec naturae divinae idea potissimum erit explicanda et definienda. — Quaerendum itaque primo: quae quantaeque virtutes in Deo, auctore sui, pro aseitate, aeternitate et* αὐταρκία *sint positae; deinde: quas pro natura creatrice, conservatrice et reconciliatrice in numine Dei, principio mundi, celebrare et venerari fas sit, denique, quibus, pro sancta sua veraque et intelligenti natura, numen Dei, principium rationis excellat? Quoniam vero, quae secundo et tertio loco commemorantur, virtutes nimirum Dei Filii et Dei Spiritus, non prius explicari possunt, quam natura religionis et doctrina de religione explorata sit, omnes attributorum divinorum notiones ita distribuendas censemus, ut locus de Deo eas, quae sunt Dei patris, locus de religione, quae ad Deum Filium, et locus postremus, quae ad Deum Spiritum pertinent, complectatur.* Durch die Religionslehre lernen wir, *naturam Dei absolute intelligentem perspicere, virtutesque ejus intelligere, et rationem cognoscere absolutam, quae inter principium Dei mundique et mentis intercedit ab aeterno, cujusque ideam trinitatis nomen designat.* Sie handelt daher 1. *de natura Dei absolute intelligente, cujus homines in efficiendo et coguoscendo Vero Sanctoque sunt participes;*

außer Gott ist, alles nur insofern ist und besteht, sofern es Gott geweiht ist, so gehört zur Religion dreierlei, die Versöhnung, Schöpfung und Erhaltung [1]), oder da die Religion nichts anders ist, als das Wesen Gottes selbst, Gott ist als Versöhner auch Schöpfer und Erhalter. Selig ist, wer durch die absolute Freiheit zur absoluten Nothwendigkeit erhoben ist, das Princip dieser Freiheit ist Gott, sofern er die Welt und die Menschheit mit Gott versöhnt. Die Welt kann durch sich selbst Gott nicht genugthun, nur Gott hat eine Gott genugthuende oder versöhnende Natur, als der Gott genugthuende Gott ist er der Sohn, als der, welchem genuggethan wird, der Vater, beide aber sind an sich Eins; die Versöhnung ge-

---

2. *de virtutibus Dei absolute intelligentis, quibus debent intelligentiam absolutam* (die drei Begriffe der absoluten Intelligenz, Heiligkeit und Wahrheit, auf Einen gebracht, geben den Begriff der Spiritualität (τοῦ πνεύματος), *sive Dei, qui cum sanctitati, veritati et intelligentiae absolutae mentem humanam reddit, ipsam sibi adjunctissimam habet, ab eaque, ut cujus auctor est, nil plane differt*), 3. *de trinitate, quae est forma absoluta essentiae divinae, ita ut non solum, quoad religionem, unus Deus in tribus personis vere colatur pariterque tres personae in uno Deo colendae sint, sed etiam, quoad doctrinam de religione, unum ubique in tribus et pariter in uno tria necessario cognoscantur* (S. 433). Diese Grundideen der Daub'schen *Theologumena* muß man vor Augen haben, um die der Lehre von der Versöhnung gegebene Stellung richtig aufzufassen. Der concrete Inhalt, welchen diese *Theologumena* der Gottesidee geben, zeigt, dem abstrakten Begriff Fichte's gegenüber, am besten die so oft verkannte Bedeutung derselben.

1) *Consecrantur homines Deo, cui a Deo aeterno reconciliantur, vere item creantur, cum Deum cognoscunt atque adorant, vere autem conservantur, cum omni eorum posteritati cognoscendi Deum et adorandi perpetua data est occasio* (S. 245.).

hört an sich zum Wesen Gottes, und ist so ewig, als die Schöpfung und Erhaltung. Von Ewigkeit opfert Gott sich der Welt, oder befiehlt Gott der Vater, daß Gott der Sohn sich ihm opfere und ihm genugthue. Daher ist die Genugthuung, indem Gott als genugthuend die Stelle der Welt vertritt, eine stellvertretende, und zwar sowohl aktiv als passiv. Als Versöhner erhebt Gott die Welt zur absoluten Nothwendigkeit, und ist dadurch zugleich ihr Schöpfer und Erhalter, oder der Grund ihrer absoluten Realität und Freiheit. Deßwegen wird Jesus Christus der Sohn Gottes, als Schöpfer und Erhalter der Welt, auch als Versöhner und Erlöser des Universums, sofern es außer Gott ist, verehrt. Als Versöhner der Welt ist der Gott genugthuende, und in dieser Genugthuung die Stelle der Welt vertretende Gott auch Erlöser der Menschen. Das Verderben der Welt, der Hang für sich zu seyn, sich von Gott abzukehren, und sich in seiner eigenen Individualität geltend zu machen, ist auch das Verderben des Menschen, obgleich der Mensch an sich, wie die Welt, göttlichen Ursprungs und absolut vollkommen ist. Die hieraus entspringende Eitelkeit und Nichtigkeit einer in sich selbst vergehenden Existenz ist die ewige Strafe, im Gegensatz gegen das ewige Leben des alles mit sich versöhnenden Gottes. Als das absolute Princip der Welt ist Gott Versöhner, Schöpfer und Erhalter, diese dreifache Natur Gottes ist an sich eine und dieselbe, voransteht aber für das Bewußtseyn des Menschen die Idee der Genugthuung oder Versöhnung, in welcher sich die absolute Sufficienz, Aseität und Ewigkeit am unmittelbarsten ausdrückt, und daher auch der Begriff der Schöpfung und Erhaltung enthalten ist. Die Idee Gottes aber als des genugthuenden und versöhnenden enthält drei Momente, 1. das Thun, 2. das Leiden und 3. als die Einheit von beiden, den absoluten Gehorsam. Die Stelle der Welt vertretend, leistet Gott Genugthuung, vorerst durch absolutes Thun. Dem absoluten Thun entspricht die absolute Realität,

da Thun an sich soviel ist, als Seyn. Sofern nun der aus Gott seyende Gott dazu thätig ist, daß die Welt der wahren Realität theilhaftig wird, leistet er durch seine absolute Realität Gott dem Vater Genugthuung. Dieß ist der Begriff der aktiven Genugthuung, durch welche Gott um der Welt willen und an der Stelle der Welt sich Gott weiht. Es gehört zum Begriff Gottes, als des an sich Seyenden, daß alles, was außer Gott ist, keine absolute Subsistenz hat, und sich selbst nicht genug ist: dieß ist das höchste, von dem höchsten Gott gegebene Gesetz. Sofern Gott Urheber der Welt ist, ist er außer dem an sich seyenden Gott: wenn er nun durch absolutes Thun Gott dem Vater, dessen Wille es ist, daß alles außer ihm sich nicht selbst genug seyn soll, gehorsam ist, so leistet er ihm durch seine absolute Realität Genugthuung, und weiht sich ihm, indem er nichts außer dem an sich seyenden Gott seyn will [1]). Dieses absolute Thun Gottes ist seine absolute Liebe zur Welt und Menschheit, durch die er sie zur wahren Realität, d. h. zu Gott zurückführt. Aber auch durch absolutes Leiden leistet Gott, an der Stelle der Welt, Gott Genugthuung. Absolutes Leiden ist soviel, als absolute Freiheit, denn, wer absolut will, wird nur durch sich selbst bestimmt, was ein absolutes Leiden ist. Wenn nun Gott, der Sohn, deßwegen leidet, damit die Welt von der Welt befreit und frei werde, so leistet er durch seine absolute Freiheit Gott, dem Vater, Genugthuung, und dieß ist der Begriff der passiven Genugthuung, in welcher Gott um der Welt willen Gott geweiht wird. Dieses Leiden ist aber auch ein Sterben, und ein freiwilliger Tod für die Welt, damit sie frei und mit Gott Eins sey, sofern Gott, als Princip der Welt, nicht

---

1) *Non cupiendo esse praeter eum, qui est auctor sui, nullamque appetendo aut retinendo essentiam et subsistentiam propriam sibi atque differentem a natura Dei, quem ipse, tanquam auctor mundi, suum habet auctorem.* S. 268.

außer dem an sich seyenden Gott seyn will, und ebendadurch, daß er es will, auch wirklich nicht außer ihm ist. Dieses absolute Leiden ist, als Eigenschaft Gottes, seine höchste Barmherzigkeit, durch die er sich für die Freiheit der Welt aufopfert, und sie zu der wahren Freiheit, oder zu Gott, zurückführt. Dieses absolute Thun und dieses absolute Leiden machen zusammen den absoluten Gehorsam aus. Gott, als Sohn, hat nach seiner Aseität die Welt unter sich, nach seiner versöhnenden Natur steht er unter dem Vater, an sich aber ist er seinem Wesen nach einer und derselbe (ὁμοούσιος). Sofern er durch seinen genugthuenden Gehorsam die Welt versöhnt und erlöst, ist die Welt schlechthin von ihm abhängig, er selbst aber wirkt auf die Welt bestimmend ein, und nimmt ihre Natur an, so daß er nach seiner Aseität über sie erhaben, nach seiner versöhnenden Natur aber mit ihr identisch ist, und die ganze Welt zu seinem Körper macht [1]). So wird durch den

---

1) Von dieser Weltwerdung Gottes ist zu unterscheiden die Menschwerdung Gottes, deren Stellung im Daub'schen System aus Folgendem (*De cultu Dei publico* S. 313.) zu ersehen ist: *Obsequio suo numen Dei homines expiat, quos omnipotentia sua pios reddit et vere creat, idemque omnipraesentia sua complectitur omnes et vere conservat, cui autem se conservanti insunt, ab eo sese partim educari, partim consecrari, eumque triplici munere fungentem, regio nempe ac prophetico et sacerdotali, cernunt. Namque Deus omnipraesens generis humani rex est, efficitque, ut, qui gignuntur homines et in toto orbe terrarum vivunt, regno suo sibive insint, partim educando eos, ceu propheta, partim publice sibi consecrando, ceu sacerdos, itaque ipsos et genus eorum vere conservat. Constat ergo cultus Dei publicus et generis humani educatione et publica ejus consecratione, cumque Deus educandi homines ac sibi publice consecrandi causa naturam hominis ipse induat, iisque sese humana natura praeditum commonstret, hoc loco nobis disserendum est,*

absoluten Gehorsam, welchen Gott Gott leistet, die ganze mit ihm verbundene und identische Welt Gott geweiht, und zur

a) *de Deo omnipraesente, sive de Dei Filio, qui homo et generis humani rex est*, b) *de divina generis humani educatione*, c) *de divina ejusdem et publica consecratione.* Die Menschwerdung selbst und die gottmenschliche Natur beschreibt Daub so (S. 324. f.): *Deus* (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) *cujus principium est numen supremum, et qui ipse auctor cernitur totius universi, indeque mundi ac mentis et hominum generis, aeternum adjunxisse sibi dicendus est naturam humanam, quae constat innocentia et sapientia summa, eamque, cum adsumserit, manifestare naturam divinam, ac Deum ipsum hominibus, quem et oculis et mentis acie contueantur, commonstrare putandus est. — Ut homines naturam divinam induant, atque divini sint, Deus, qui a Deo est, naturam humanam induit et nascitur. — Indutum vero Deum esse natura humana, ratio docet, quae eum inter et genus humanum absolute intercedit. Nimirum est numen Dei naturae humanae principium, haec autem in infinitum definitur, pariterque in definito est infinita, atqui Deus, auctor sui, pro natura sua divina, i. e. pro aseitate, aeternitate et* αὐταρχία *omne superat infinitum ac definitum, idem vero auctor totius universi, pro divina ista, quae est creatrix, conservatrix et reconciliatrix, non abest a mundo, qui in infinitum definitur, nec demum pro ea, quae sancta est veraque et absolute intelligens, abest a mente, quae in definito efficitur infinita. Pro divina igitur natura Deus, auctor Universi, naturam humanam, quae est mundi et mentis indifferentia, cujusque principium numen, parem sibi habet et nil penitus differentem a divina, qua ipse auctor sui, utitur. Utriusque ergo naturae, humanae et divinae, conjunctionem in Deo Filio aeternum esse sequitur. Natura humana, cui aliquid divini est, pollet quidem sanctitate ac veritate et intelligentia absoluta, cum vero spectata per se non sit vere, sed solum efficiatur*

höchsten Seligkeit erhoben. Die höchste Freiheit des absoluten Thuns und die höchste Realität des absoluten Leidens machen das Wesen der absoluten Nothwendigkeit aus. Durch diese versöhnt Gott in seinem Gehorsam die Welt, und befreit sie von ihrer Knechtschaft. Ist die Differenz der Welt von ihrem Princip völlig aufgehoben, so kann die Welt, da ihr Princip nicht außer Gott seyn will, auch nicht von Gott differiren, und sich nicht durch sich selbst bestimmen. In Ansehung Gottes als des Schöpfers und Erlösers der Welt ist dieß der Stand der Erhöhung, im Stande der Erniedrigung aber befindet sich Gott in seinem, um der an sich knechtischen und niedrigen Welt willen, thuenden und leidenden Gehorsam [1].

Im Allgemeinen sehen wir uns hier ganz wieder auf den Standpunkt zurückgestellt, auf welchem schon Scotus Erigena stund, den rein spekulativen oder metaphysischen. Das Wesen der Versöhnung besteht nur in der wesentlichen Einheit des Menschen mit Gott, oder sie wird nur als ein Akt aufgefaßt, in welchem Gott sich mit sich selbst versöhnt. Der im Bewußtseyn gesetzte Unterschied zwischen Seyn und Daseyn, die nothwendige Differenz, welche in der höchsten Abstraktion des Denkens vorausgesetzt werden muß, wenn überhaupt das absolute Seyn des absolut Einen auch ein absolutes Wissen seyn soll, oder der Unterschied zwischen dem als Sohn mit der Welt identischen Gott und dem als Vater an sich seyenden wird

---

(quapropter Deo reconcilianda est, indeque vere creanda et conservanda), non nequit esse humilis fragilisque et interitura. Deus ergo, in quo velle nil differt ab esse, et cujus naturae divinae par est hominis natura genuina, vult humilem hanc fragilemque sibi in aeternum adjunctam esse, qua vero indutus est, eam una cum genere humano habet sibi reconciliatam.

1) Theolog. S. 244—272.

als ein schlechthin aufgehobener betrachtet. Es ist sogar dem Ausdruck nach ganz die neuplatonische Alleinheitslehre eines Scotus Erigena, wenn Fichte das Ganze seiner Lehre so zusammenfaßt: Das göttliche Daseyn, seine Aeußerung und Offenbarung, ist schlechthin durch sich und schlechthin nothwendig Licht, das inwendige nämlich und das geistige Licht. Dieses Licht, sich selbst überlassen bleibend, zerstreut und zerspaltet sich in mannigfaltige und in unendliche Strahlen, und wird auf diese Weise, an diesen einzelnen Strahlen, sich selber und seinem Urquell entfremdet. Aber dasselbe Licht vermag auch, durch sich selbst, aus dieser Zerstreuung sich wieder zusammenzufassen, und sich als Eines zu begreifen, und sich zu verstehen, als das, was es an sich ist, als Daseyn und Offenbarung Gottes, bleibend zwar auch in diesem Verstehen, das, was es in seiner Form ist, Licht, doch aber in diesem Zustande, und vermittelst dieses Zustandes selber, sich deutend, als Nichts reales für sich, sondern nur als Daseyn, und Sich-Darstellung Gottes [1]). Ebenso kommt die Daub'sche Versöhnungslehre nur auf den, den ganzen Inhalt dieser Theologu-

1) Anw. zum sel. Leben S. 125. Wie diese vom Seyn zum Wissen und vom Wissen zum Seyn sich bewegende Lehre überhaupt ebenso pantheistisch, als idealistisch ist, so ist es nur die subjektive idealistische Seite derselben, wenn sie sich auch auf folgende, gleichfalls an Scotus Erigena erinnernde, Weise ausspricht: Was du siehst, bist ewig du selbst, aber du bist es nicht, wie du es siehst, noch siehest du es, wie du es bist. Du bist es, unveränderlich, rein, farben und gestaltlos. Nur die Reflexion, welche gleichfalls du selber bist, und du darum nie von dir trennen kannst, bricht es in dir in unendliche Strahlen und Gestalten. Wisse darum doch, daß es nicht an sich, sondern nur in dieser deiner Reflexion, als deinen geistigen Augen gebrochen, und wie ein Mannigfaltiges gestaltet ist, erhebe über diesen Schein dich zum Denken u. s. w. S. 119.

mena in sich zusammenfassenden, Satz zurück: **Deus Deum Deo manifestat.** So sehr nun aber in der hier als metaphysische Wahrheit ausgesprochenen Lehre von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen die Lehre von der Versöhnung nicht blos auf dem höchsten objektiven, sondern auch dem dem christlichen Bewußtseyn, wie es in der Lehre von der Person Christi sich ausdrückt, allein entsprechenden Standpunkt aufgefaßt ist, so sehr vermißt man dagegen die auf der Seite des subjektiven Bewußtseyns liegenden Momente der Vermittlung. Alle Realität des Seyns wird auf eine solche Weise in der Idee der absoluten Einheit festgehalten, daß der Unterschied, sobald er hervortritt, in der Nichtigkeit seiner Scheinexistenz alsbald wieder verschwindet, ohne zu seinem Rechte zu kommen, und sich zur vollen concreten Realität des Bewußtseyns herauszubewegen, wie denn bei Daub nicht sowohl von der Versöhnung des Menschen mit Gott, als vielmehr nur von der Versöhnung der Welt mit Gott die Rede ist. Hierin liegt sodann auch der Grund, warum das Christenthum hier so wenig zu seiner wahren historischen Realität und Bedeutung kommen kann, so daß die aus ihm aufgenommenen Begriffe und kirchlichen Formeln, wie dieß besonders bei Daub sehr auffallend ist, der im Uebrigen rein philosophisch gehaltenen Lehre nur zur äußern Färbung dienen. Fichte hat sich über das Verhältniß seiner Lehre zum Christenthum selbst näher ausgesprochen, aber es geht hieraus nur um so klarer hervor, wie sehr diese Ansicht in allem, was sich auf die Würdigung des historischen Charakters des Christenthums bezieht, noch unter dem Schleiermacher'schen Standpunkt steht. Ohne Zweifel habe Jesus von Nazareth die allerhöchste, und den Grund aller andern Wahrheiten enthaltende Erkenntniß von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit in Absicht des eigentlich Realen an der erstern besessen. Wenn nun schon der Philosoph dieselben Wahrheiten, ganz unabhängig vom Christenthum, mit einer ganz an-

dern Konsequenz und Klarheit finde, so bleibe doch ewig wahr, daß wir mit unserer ganzen Zeit und mit allen unsern philosophischen Untersuchungen auf dem Boden des Christenthums stehen, und daß alle, die seit Jesu zur Vereinigung mit Gott gekommen, nur durch ihn und vermittelst seiner dazu gekommen. Allein, daß in Jesu zu allererst und auf eine keinem andern Menschen also zukommende Weise das ewige Daseyn Gottes eine menschliche Persönlichkeit angenommen habe, sey ein blos historischer, keineswegs aber ein metaphysischer Satz, und nur das Metaphysische mache selig, nicht aber das Historische. Der metaphysische Bestandtheil jeder Erscheinung sey nur dasjenige, was nicht als bloßes Faktum für sich stehe, sondern aus einem höhern und allgemeinern Gesetze folge, und daraus abgeleitet werden könne. Wenn daher nur jemand wirklich mit Gott vereinigt, und in ihn eingekehrt sey, so sey es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen sey, und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Wegs sich zu wiederholen. Falls Jesus in die Welt zurückkehren könnte, so sey zu erwarten, daß er vollkommen zufrieden seyn würde, wenn er nur wirklich das Christenthum in den Gemüthern der Menschen herrschend fände, ob man nun sein Verdienst dabei preisete oder überginge. Wie die ganze Menschheit aus dem göttlichen Wesen hervorgehe, lasse sich als allgemeine metaphysische Wahrheit begreifen, daß aber das absolut unmittelbare Daseyn Gottes, das ewige Wissen oder Wort, rein und lauter, wie es in sich selbst ist, ohne alle Beimischung von Unklarheit oder Finsterniß, und ohne alle individuelle Beschränkung in Jesu von Nazareth, in einem persönlich sinnlichen und menschlichen Daseyn, sich dargestellt habe, sey nur ein für die Zeit Jesu und der Stiftung des Christenthums und den nothwendigen Standpunkt Jesu und der Apostel gültiger historischer Satz, für uns könne als historisches Urfaktum nur gelten, was am Tage liege, daß Jesus jene

allgemeine Wahrheit zuerst gewußt und gelehrt habe. Metaphysicirt aber werde dieses Faktum durch einen dasselbe überfliegenden Verstandesgebrauch, wenn man es in seinem Grunde zu begreifen strebe, und etwa zu diesem Behufe eine Hypothese, wie das Individuum Jesus als Individuum aus dem göttlichen Wesen hervorgegangen sey, aufstelle [1]). So entschieden hier aller Werth nur auf das Allgemeine der metaphysischen Wahrheit gelegt wird, so spricht sich doch selbst in diesen Erklärungen Fichte's ein großes Schwanken in Hinsicht des Verhältnisses des Metaphysischen und Historischen aus. Während der Person Jesu eine ihn von allen andern Menschen unterscheidende, so zu sagen, metaphysische Dignität abgesprochen wird, muß ihm doch eine solche in historischer Hinsicht wieder beigelegt werden. Es kann nicht geläugnet werden, daß jene allgemeine metaphysische Wahrheit wenigstens in Jesus zuerst zum Bewußtseyn kam, und daß demnach, wenn auch an sich jeder Mensch durch seine eigene Natur zum Bewußtseyn derselben sich erheben kann, dennoch nur er, seiner historischen Stellung zufolge, für das Bewußtseyn der Menschheit im Großen, der Vermittler dieser Wahrheit geworden ist, und noch immer ist. Darum kann es aber auch nichts so unnützes und verkehrtes seyn, wie Fichte behauptet, das Andenken des Weges, auf welchem diese Wahrheit zum Bewußtseyn der Menschheit gekommen ist, sich immer zu wiederholen. Welche Bedeutung erhält demnach schon dadurch das Historische, dem Metaphysischen gegenüber, und wie klar ergibt sich selbst auf dem Fichte'schen Standpunkt die Nothwendigkeit, die allein seligmachende Wahrheit nicht blos in dem Einen für sich, sondern nur in beiden Momenten zusammen zu erkennen? Was wäre die metaphysische Wahrheit ohne ihre historische Vermittlung, wenn sie nicht durch ihre historische Er-

1) Vgl. die sechste Vorlesung S. 153. und die Beilage zu derselben S. 341.

scheinung, und zwar nicht blos in einzelnen zerstreuten Individuen, sondern in dem organischen Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung, in dem Bewußtseyn der Menschheit, sich verwirklichte, somit auch aus der abstrakten Region der Philosophie in das concrete Leben der Religion heraustrâte, und zum Gesammtbewußtseyn einer religiösen und kirchlichen Gemeinschaft würde, und was wäre auf der andern Seite das Historische, alles, was sich in einem noch so weiten Umfange in der Geschichte der Menschheit objektivirt, und dem Bewußtseyn derselben sich einverleibt hat, wie subjektiv und zufällig würde es in aller seiner äußern Objektivität seyn, wenn es nicht auch in seiner wahren Objektivität, in letzter Beziehung also auch als eine metaphysische, d. h. im Wesen Gottes selbst begründete Wahrheit begriffen werden könnte? Darum handelt es sich hier immer noch um den lebendigen Zusammenschluß der, auch hier noch immer in ihrem abstrakten Gegensatz einander gegenüberstehenden, beiden Seiten, der metaphysischen und der historischen, von welchen die *eine*, die metaphysische, sich ebenso in ihrer Einseitigkeit in der Fichteschen Religionslehre und in den Daub'schen Theologumenen ausgebildet hat, wie die andere in der, auf der empirischen Grundlage des kirchlichen-christlichen Bewußtseyns ruhenden, Schleiermacher'schen Glaubenslehre. Kann jene nicht aus ihrer metaphysischen Höhe zur concreten Wirklichkeit des Lebens herabsteigen, so weigert sich dagegen diese die Schranke zu überschreiten, die in dem historischen Anfangspunkt des Stifters der christlichen Gemeinschaft dem empirischen Bewußtseyn gesetzt ist. Solange aber diese beiderseitige Schranke noch nicht durchbrochen, und der von oben nach unten führende Weg mit dem die entgegengesetzte Richtung von unten nach oben nehmenden nicht zu einem und demselben geworden ist, sind Gott und Mensch noch nicht zur wahrhaft versöhnenden Einheit verbunden. Und doch gibt es in der ganzen Geschichte der geistigen Entwicklung der Menschheit nichts merkwürdigeres und

erhebenderes, als die Einheit des Resultats, zu welchem wir schon hier Spekulation und Geschichte, oder Philosophie und Religion, bei aller Divergenz ihrer Richtungen sich vereinigen sehen. Während hier das christlich-religiöse Bewußtseyn, je reiner es sich über den eigentlichen Inhalt des geschichtlich überlieferten Christenthums zu verständigen sucht, nichts mit größerem Ernst als den wesentlichsten Inbegriff aller christlichen Wahrheit festzuhalten weiß, als die in der Person Jesu Christi der Menschheit zum Bewußtseyn gekommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen, ist es dort die metaphysische Spekulation, die auch von ihrer Seite in keiner andern Wahrheit den absoluten Ziel- und Ruhepunkt ihres Strebens anerkennt.

Der erste wichtige Schritt zur Ausgleichung jener beiden divergirenden Seiten geschah dadurch, daß Schelling, wie er überhaupt das Absolute als die Identität des Subjekts und Objekts, des Idealen und Realen, des Unendlichen und Endlichen auffaßte, das Endliche, das bei Fichte immer nur als verschwindendes Moment in Betracht kommt, zu höherer positiver Bedeutung erhob. Hieraus ergaben sich die, schon in den der Abhandlung über die Freiheit zunächst vorangehenden Schelling'schen Schriften [1]) aufgestellten, Sätze, daß das Absolute nicht ein reines Eins sey, weil es als solches ohne Offenbarung seiner selbst wäre, daß Gott nichts anders sey, als die lebendige Einheit des Vielen, die organische, d. h. in sich gegliederte, und darin sich offenbarende Einheit, oder das lebendige Band von sich selbst und einem Andern, alles Leben aber ein Werden, oder die Ueberwindung eines Gegensatzes sey, die ohne ein Werden nicht möglich sey. So habe denn das göttliche Leben, um Leben zu seyn, sich dem Leiden und Werden unterthan gemacht, welches das Schicksal alles Lebens sey, und habe es übernommen, in eine Geschichte sich

1) Vgl. besonders die Vorlesungen über die Methode des akad. Stud. Vorles. VIII. u. IX.

dahin zu geben. Das göttliche Leben wird auf diese Weise unter der Form eines göttlichen Processes gedacht, welchen es in seiner Manifestation durchläuft, und nur so durchlaufen kann, daß das Endliche die nothwendige Form der Offenbarung, des offenbaren Gottes, ist, oder dasjenige, worin Gott sein geschichtliches Leben hat, Gott in seinem Werden, der Sohn Gottes. Das ist die ewige Menschwerdung Gottes in der Menschheit: die Menschheit allein ist der ewige Sohn Gottes, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geboren, der offenbare Gott, erscheinend als ein leidender, den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott, der im Leiden, seiner Erscheinung in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt, und die der Unendlichkeit, oder der Herrschaft des Geistes eröffnet. Dadurch ist zwar Christus als der Gipfel der werdenden Menschheit bezeichnet, aber er ist nicht als Einzelner Gottmensch; da die Menschwerdung Gottes eine ewige ist, ist auch Christus als ewige Idee zu betrachten. Die Darstellung in der Abhandlung über die Lehre von der Freiheit unterscheidet sich von der frühern nur dadurch, daß der Gegensatz in Gott realer, als Dualität von Natur und Geist, aufgefaßt, und der Proceß des in der Geschichte der Menschheit sich offenbarenden göttlichen Lebens nach seinen wesentlichen Momenten und Wendepunkten bestimmter charakterisirt ist. Eine genauere Entwicklung dieser Lehre ist hier, da der allgemeine Standpunkt derselben sich von selbst ergibt, nicht nöthig. Was jedoch die Lehre von der Versöhnung selbst betrifft, so kann das Wesen der Versöhnung, gemäß dem sowohl ethischen, als dualistischen Princip der Schelling'schen Freiheitstheorie, nur in dasjenige Moment des hier sich entwickelnden Processes gesetzt werden, in welchem die beiden Principien sich zur Einheit durchdringen, also in die göttliche Transmutation, durch welche im Menschen das Gute, als das Licht, aus dem finstern Princip herausgebildet wird, die Bewältigung und Verklärung der Natur durch den Geist, oder das Einswerden des

Partikularwillens mit dem Universalwillen, und die Verwirklichung der wahren, mit der Freiheit identischen, Nothwendigkeit und des wahrhaft Guten bis zur endlichen Ausscheidung des Bösen. Nur durch die wirkliche und entschiedene Umwendung kann der Mensch den Frieden in seinem eigenen Innern, und, als wäre jetzt erst der anfänglichen Idea Genüge gethan, sich versöhnt mit seinem Schutzgeist, dem in ihm handelnden Geist oder Princip, finden [1]. Das Princip aber, durch welches die Versöhnung in diesem Sinne realisirt wird, ist die Menschwerdung Gottes im Christenthum, als das wichtigste Moment dieses göttlichen Evolutions-Processes, durch welches das lichte Princip über das dunkle, der Geist über die Natur, das Gute über das Böse das entschiedene Uebergewicht gewinnt, oder in dem urbildlichen und göttlichen Menschen, als dem höchsten Gipfel der Offenbarung, die Geburt des Geistes in die Geschichte eintritt. Und zwar muß dieses höhere Licht des Geistes, das zwar von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniß, und in annoch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung, um dem persönlichen und geistigen Bösen, wie es in der Macht der des Bewußtseyns der Menschen sich bemächtigenden Dämonen sich äußerte, entgegenzutreten, gleichfalls in persönlicher menschlicher Gestalt erscheinen, und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen, denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Erst mit der auf diese Weise hergestellten Beziehung des Grundes auf Gott ist die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wieder gegeben. Auch nach dieser Lehre hätte demnach in dem Werke der Erlösung ein Antagonismus derselben Art stattgefunden, wie derjenige ist, von welchem bei den Gnostikern und Kirchenlehrern, namentlich bei Origenes

1) Philos. Unters. über das Wesen der menschl. Freiheit S. 473.

die Rede ist. Die Hauptsache aber ist, daß das Princip der Versöhnung in die mit der Epoche des Christenthums beginnende Menschwerdung Gottes gesetzt wird, und in demselben Verhältniß, sowohl im Allgemeinen, als in den einzelnen Individuen, sich verwirklicht, in welchem die in der Person Christi sich offenbarende ewige Idee zu ihrer Realität gelangt. Vollendet ist daher auch die Versöhnung, wenn das ideale Princip und das mit ihm Eins gewordene reale sich gemeinschaftlich dem Geist unterordnen, und dieser als das göttliche Bewußtseyn auf gleiche Weise in beiden Principien, als die absolute Identität beider, lebt, oder die beiden gleich ewigen Anfänge, in welche der Ungrund nur darum sich theilte, damit Leben und Liebe sey, und persönliche Existenz, durch die Liebe, die alles in allem ist, Eins werden [1]).

Auch in der Hegel'schen Philosophie hängt die Lehre von der Versöhnung mit dem ganzen System so eng zusammen, daß sie nur aus dem innern Organismus desselben begriffen werden kann. Wie in jedem, auf den Standpunkt des Absoluten sich stellenden, philosophischen System ist sie die höchste Spitze, in welcher das Bewußtseyn des Absoluten sich vollendet und abschließt. Es können daher auch hier nur diejenigen Momente hervorgehoben werden, welche wesentlich dazu gehören, um den, durch die ganze vorangehende Entwicklung bedingten, letzten Fortschritt des christlichen Dogma's näher ins Auge zu fassen.

Das erste Moment, das hier in Betracht kommt, ist das rein logische oder metaphysische, enthalten in dem an der Spitze der Hegel'schen Religions-Philosophie stehenden Satze, daß Gott, als der absolute Geist, der dreieinige ist. Sofern Gott Geist ist, gehört es zu seinem Wesen, sich zu offenbaren und zu objektiviren, oder sich als Unterschiedenes zu setzen, und sich selbst ein Anderer zu werden, aber ebenso wesentlich ist ihm

1) A. a. O. S. 457. 460. 496. 499.

auch, in diesem Unterschied mit sich selbst identisch zu seyn. Es ist also zwar ein Unterschied in Gott, ohne welchen kein Proceß, somit auch kein Leben in Gott wäre, aber dieser Unterschied ist in der göttlichen Idee unmittelbar wieder aufgehoben. Es ist hier noch kein ernsterer, tiefer gehender Unterschied, zu seinem Rechte kommt der Unterschied erst in dem aus Gott entlassenen Sohn, welcher als die Welt, oder das Endliche, in freier Selbstständigkeit Gott gegenübertritt, aber aus dieser Trennung und Entzweiung auch wieder zur Einheit mit Gott, dem mit sich selbst identischen absoluten Geist, zurückgeht. Schon in diesem ersten Momente ist die ganze Hegel'sche Versöhnungslehre enthalten. Ihre objektive Wahrheit hat die Versöhnung nur darin, daß sie als ein immanenter Proceß des sich mit sich vermittelnden göttlichen Wesens selbst gedacht wird. Das endliche subjektive Bewußtseyn kann sich daher nur dadurch versöhnt wissen, daß die Versöhnung ein ewiger im Wesen Gottes selbst vollzogener Akt ist, das Endliche an sich mit dem Absoluten versöhnt ist, in der Einheit des Endlichen und Unendlichen, ohne welche das Unendliche nicht das wahrhaft Unendliche wäre. Es ist dieß der höchste metaphysische Standpunkt, auf welchen man sich stellen kann, aber auch stellen muß, wenn die Realität der Versöhnung zuletzt nicht blos der Subjektivität des Bewußtseyns anheimfallen soll. Nur sofern der Mensch an sich, in der Idee des dreieinigen Gottes selbst, mit Gott versöhnt ist, kann es für das subjektive endliche Bewußtseyn eine Versöhnung geben. Diese höchste objektive Seite ist auch der kirchlichen Versöhnungslehre keineswegs fremd, sofern das Verhältniß, in welchem der Sohn im Werke der Erlösung und Versöhnung zum Vater steht, in letzter Beziehung seinen nothwendigen Grund nur in dem durch die Trinitäts-Idee bedingten Verhältniß zwischen Vater und Sohn hat. Nur ist dieses Verhältniß nicht auf den eigentlichen metaphysischen Ausdruck gebracht. Aber auch von der Schelling'schen Lehre unterschei-

det sich die Hegel'sche durch ihre rein metaphysische oder logische Form, indem sie die Dualität von Natur und Geist, bei welcher Schelling stehen bleibt, nicht in das Wesen Gottes an sich setzt, sondern Gott, den absoluten Geist, nur als das reine Denken mit den logischen Momenten des Unterschieds und der Identität bestimmt.

Ist dieses erste metaphysische Moment bei Hegel nicht blos reiner, als bei Schelling, sondern auch zugleich concreter, als bei Fichte und Daub, deren abstrakter Gottes-Idee der lebendige Proceß fremd bleibt, gefaßt, so kommt weiter in Betracht, daß es auch nicht für sich steht, wie bei Fichte und Daub. Die Hegel'sche Religions-Philosophie nimmt neben ihm auch jenes andere in sich auf, das wir oben das historische nannten, und es findet daher alles, was sich auf dem von Schleiermacher eingeschlagenen Wege als Resultat ergibt, und auf dem Satze beruht, daß nichts als christliche Wahrheit gelten könne, was sich nicht als Aussage des, von dem Gesammtbewußtseyn der christlichen Gemeinschaft getragenen, religiösen Bewußtseyns des Einzelnen nachweisen läßt, auch bei Hegel, unter dem Hegel'schen Begriffe der Gemeinde, seine Stelle. Denn die Gemeinde wird nach Hegel durch die empirischen Subjekte gebildet, welche dem Subjekt gegenüber, an welchem, was durch den Geist für den Menschen zur Gewißheit der Versöhnung wird, geoffenbart ist, den Glauben haben, oder im Geiste Gottes sind, und als solche, über welche, mit der Entstehung des Glaubens, der Geist Gottes ausgegossen ist, die sinnliche menschliche Erscheinung, welche Gegenstand des Glaubens ist, geistig aufzufassen wissen.

Wenn demnach nach dem ersten Moment die objektive Realität der Versöhnung nur in dem Wesen Gottes selbst gegründet seyn kann, so kann nach dem zweiten die subjektive Gewißheit derselben nur aus dem christlichen Bewußtseyn kommen. Aber wie verhalten sich nun diese beiden Momente zu einander, und wie werden sie mit einander vermittelt? Diese

Vermittlung, durch welche erst die Versöhnung des Menschen mit Gott ein Moment des ganzen Processes wird, in welchem Gott, als der absolute Geist, sich mit sich selbst vermittelt, ist das Eigenthümliche der Hegel'schen Religions-Philosophie.

Vermittelt werden diese beiden Momente zunächst dadurch, daß Gott in dem Sohn, welchen er als das Andere sich gegenüberstellt, und in welchem er gleichwohl ewig mit sich selbst Eins ist, sich zur Welt objektivirt. Die Welt aber ist sowohl Natur, als endlicher Geist, und der endliche Geist ist in seiner unmittelbaren Gestalt der natürliche Geist. Als natürlicher Geist aber ist der Geist noch in seiner unangemessenen Gestalt, er muß, um als Geist wirklich zu werden, aus seiner Natürlichkeit und Unmittelbarkeit heraustreten. Hiezu ist nöthig, daß er dieser Unangemessenheit, oder dieser Trennung seines Begriffs und seines unmittelbaren Daseyns, sich bewußt wird. Dadurch ist die Entzweiung, der Gegensatz, der Widerspruch mit sich selbst, gesetzt. Der Geist ist sich bewußt, daß er nicht ist, wie er seyn soll, daß er als blos natürlicher Geist seiner Natur nach böse ist, als Geist aber in diesem natürlichen Seyn nicht verharren, sondern durch seinen Willen gut seyn soll. Er fühlt in sich den unendlichen Schmerz der Entzweiung mit sich selbst in der Sünde, und des Widerspruchs mit der Welt in dem Uebel, der Folge der Sünde. Aus diesem im Bewußtseyn des Menschen sich aussprechenden Gegensatz ergibt sich das Bedürfniß der Versöhnung. Wie kann aber dasselbe befriedigt werden? Nur durch das Bewußtseyn der Aussöhnung, der Aufhebung des im Bewußtseyn gesetzten Gegensatzes, welcher demnach von dem Subjekt als ein an sich unwahrer, nicht an sich seyender, erkannt werden muß. Dieß setzt aber voraus, daß der Gegensatz an sich nicht ist, oder nur insofern gesetzt ist, sofern er an sich auch wieder aufgehoben ist. Nur durch die Voraussetzung, daß der Gegensatz an sich nicht vorhanden ist, oder Gott und Mensch nicht in einem absoluten und abstrakten Gegensatz einander gegen-

überstehen, eine Voraussetzung, deren Wahrheit nur dadurch begründet ist, daß jenes Andere, in welchem Gott sich von sich unterscheidet, der Sohn, die Welt, auch wieder mit ihm Eins ist, der subjektive Geist also auch Eins ist mit dem objektiven, ist die Möglichkeit und Bedingung gegeben, daß das Subjekt ihn auch für sich aufhebe, oder sich desselben als eines aufgehobenen bewußt werde, und dadurch den Frieden, die Versöhnung, erlange. Die Nachweisung, wie dieß geschieht, ist die eigentliche Aufgabe der Dialektik der Hegel'schen Religions-Philosophie. Das, wovon sie ausgeht, ist der endliche Geist in seinem Verhältniß zur Natur. An der Natur entwickelt sich zuerst das Gottesbewußtseyn des Menschen, an ihr erhebt sich der endliche Geist zu sich selbst, um aber zum Wissen von seiner Wahrheit zu gelangen, muß sich sein Bewußtseyn über die Natur erheben. Dieß kann nur durch den endlichen Geist selbst geschehen. Zum Bewußtseyn aber, daß Gott ihm nahe sey und Eins mit ihm, kann der Geist nur durch Gott gelangen. Gott muß sich ihm also offenbaren, aber nicht blos äußerlich, sondern durch eine wesentliche und innere Verbindung, d. h. dadurch, daß Gott Mensch wird, wodurch allein dem Menschen die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, in gegenständlicher Weise, geoffenbart werden kann. Dieß ist hier, wo es nur noch um die unmittelbare sinnliche, durch die Anschauung und Empfindung gegebene, Gewißheit zu thun ist, daß Gott und Mensch an sich Eins sind, das erste Moment: Gott erscheint als Mensch in der Form der Einzelnheit. Das zweite Moment ist der Tod Christi, in welchem die unmittelbare sinnliche Form abgestreift, und die äußere Geschichte durch die Vermittlung des Glaubens der Gemeinde zu geistigem Inhalt erhoben wird. Der sinnliche Inhalt wird durch die geistige Auffassung des Glaubens in dem Zeugniß des Geistes von sich ein ganz anderer, der einzelne Mensch wird verwandelt von der Gemeinde, und gewußt als Gott und mit der Bestimmung, daß er der Sohn

Gottes sey, mit allem dem Endlichem befaßt, das der Subjektivität als solcher angehört, als Gottmensch, und sein Lebenslauf als der Proceß und Lebenslauf Gottes selbst, welcher, als der Dreieinige, in dem Sohn die Menschheit sich gegenüberstellt, und in derselben mit sich identisch bleibt [1]).

So tief greift die Idee der Versöhnung in das ganze System der neuesten Philosophie ein. Dieselben Momente, durch welche die Idee des absoluten Geistes sich hindurchbewegt, sind die Momente, durch welche der Begriff der Versöhnung sich realisirt. Der göttliche Lebensproceß ist nichts anders, als die Versöhnung oder Vermittlung Gottes, als des absoluten Geistes, mit sich selbst. Ihren Ursprung nimmt daher die Entzweiung, auf deren Voraussetzung das Bedürfniß der Versöhnung beruht, in der Idee Gottes selbst, oder darin, daß es zum Wesen Gottes, als des lebendigen Geistes gehört, sich von sich zu unterscheiden. In der Idee Gottes ist der Unterschied auch wieder absolut aufgehoben, je mehr aber der Unterschied zu seinem Rechte kommt, der Gegensatz des absoluten und endlichen, des objektiven und subjektiven Geistes in seiner ganzen Weite hervortritt, und in der Sünde und dem Tode des Menschen zu seinen äußersten Momenten fortgeht, desto mehr muß auch auf der andern Seite die Idee der Versöhnung zu ihrer Realität gelangen. Da aber in der Idee des göttlichen Wesens selbst der Unterschied an sich aufgehoben ist, so kann dieß nur auf der Seite des subjektiven Geistes geschehen, d. h. nur dadurch, daß die an sich seyende Einheit des Endlichen und Unendlichen dem endlichen subjektiven Geiste zum Bewußtseyn kommt. Das ist die Bedeutung, welche Christus, als der Gottmensch, hat, sofern in ihm die wesentliche Einheit des Endlichen und Unendlichen,

---

1) Hegel, Vorles. über die Philos. der Relig. Werke Bd. XI. und XII. Man vgl. die nähere Nachweisung und Entwicklung in meiner Schrift: Die christl. Gnosis S. 671. f.

oder des Menschlichen und Göttlichen, zum Bewußtseyn der Menschheit kommt. In demselben Verhältniß, in welchem dieses Bewußtseyn in der Menschheit, sowohl den einzelnen Subjekten, die desselben fähig sind, als auch der Gesammtheit derselben, der Gemeinde, sich verwirklicht, der subjektive Geist mit dem objektiven zur Einheit sich zusammenschließt, oder Gott in dem Geiste seiner Gemeinde zu sich selbst zurückkehrt, als der absolut freie und unendliche Geist, realisirt sich auch der Begriff der Versöhnung in der Idee des absoluten, mit sich selbst identischen, Geistes. Objektiv kommt sie schon dadurch zu Stande, daß Gott, als Gottmensch, in die Welt eingeht, und schon dadurch sich mit der Welt versöhnt zeigt, aber die Hauptsache ist, daß sie auch subjektiv sich realisirt (in dem Bewußtseyn der Subjekte, deren Bewußtseyn das Selbstbewußtseyn Gottes ist), wie ja überhaupt die Religion, deren Mittelpunkt die Lehre von der Versöhnung ist, ihrem Wesen nach nichts anders ist, als das werdende Bewußtseyn der Einheit Gottes und des Menschen.

Wollen wir aber die Hegel'sche Versöhnungslehre in ihrer mehr theologischen Gestalt kennen lernen, so müssen wir uns zu Marheineke wenden, dessen Darstellung dieser Lehre folgende ist:

Wie die unmittelbare Einheit Gottes und der Welt sich in den Gegensatz fortbewegt, so hat auch die Entzweiung keinen Bestand in sich, sondern ihr Zweck ist erst die Versöhnung, in welcher der Begriff der wahren Einheit sich selbst erreicht. Die Versöhnung der Welt mit Gott durch Gott aber ist, daß das mit sich und der Welt einige göttliche Wesen sich selbst durch das Verderben der Welt, es vertilgend, hindurchbewegt. Als der sich selbst ewig Genugseyende ist Gott auch der sich selbst Genugthuende. Genugthun aber kann Gott nur als Gottmensch, in welchem die Möglichkeit der Versöhnung darin enthalten ist, daß in ihm die menschliche Natur nicht im Unterschiede steht von der göttlichen. Die Genugthuung des

Gottmenschen ist eine stellvertretende, sofern er in der Versöhnung der Welt die Stelle der Welt vertritt, worin die doppelte Bestimmung liegt, daß die Welt in ihrem Verderben Gott nicht genugthun kann, daß sie aber in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit, als menschliche Natur, oder in ihrem wahren und heiligen Princip durch die Person des Einen Menschen, der die Stelle aller vertritt, und deßwegen in seiner Einzelheit der allgemeine Mensch ist, vertreten ist. In der Bewegung zur Versöhnung steht auf der einen Seite der Mensch in seinem natürlich-moralischen Verderben, der Sünde und Schuld, und der Aufhebung beider, der Strafe, und auf der andern Seite der in seiner Menschheit sich genugthuende Gott, oder Jesus Christus in seinem Thun, in seinem Leiden, und worin beide aufgehoben sind, in seinem Gehorsam. Der Gottmensch allein offenbart in sich die menschliche Natur, in ihrer Integrität und Vollkommenheit, welches ihre Einheit mit der göttlichen ist, und zeigt, daß die Sünde nicht eine absolute Nothwendikeit der menschlichen Natur, oder diese selbst sey. In ihm, dessen Bewußtseyn nicht aus der Natur, sondern aus dem Geiste ist, ist die menschliche Natur nur das Medium der Offenbarung seiner göttlichen. Wie der Gottmensch, als der Heilige, der Sündlose ist, so ist er auch der Unschuldige, sofern aber die Schuld in ihrem Unterschied von der Sünde, das Bewußtseyn oder die Erkenntniß der Sünde ist, kann die Sündenschuld der Welt auch für ihn seyn. In diesem Sinne begibt sich der Gottmensch in das Verderben der Welt, und bewegt sich durch dasselbe. Die Strafe, mittelst welcher die Sündenschuld hinwegfällt, ist die Identität oder Aufhebung der Sünde und Schuld. Das Leiden und Sterben des Gottmenschen ist zwar keine eigentliche Strafe, hat aber doch die Form der Strafe und weist in dem unwahren und ungerechten Strafurtheil, aus welchem es hervorging, auf die allgemeine Schuld der Welt hin, indem er nicht nur um ihrer willen leidet und stirbt, sondern auch darin trägt und

büßt, was die Welt verdient. Auf diese Weise trägt also Christus die Strafe der Welt, aber wie wird dadurch die Sünde und Schuld der Menschen getilgt, und die Versöhnung der Welt mit Gott gestiftet? Das Bewußtseyn des Unversöhntseyns, das der Mensch in seinem Widerspruch mit dem Gesetz und in dem Widerspruch mit sich selbst, oder in seinem Schmerz, in sich hat, ist an sich schon der Glaube an die gestiftete Versöhnung des Menschen mit Gott. Als diese Wahrheit war die Versöhnung vorhanden, ehe sie als Handlung des Gottmenschen durch die unendliche Liebe in seinem Thun und Leiden vollendet worden ist. Dadurch wurde einerseits in seinem Thun und Erfüllen des Gesetzes der Widerspruch der Welt mit dem Gesetz negirt und aufgehoben, und statt desselben das Thun der Welt zu seiner Wahrheit erhoben und geheiligt, andererseits in seinem durch die Sünde der Welt bewirkten Leiden und Sterben die von ihr verschuldete Strafe für ihre Schuld und Sünde, ohne eigene Schuld und Sünde, von ihm übernommen und getragen, wodurch Leiden und Sterben überhaupt seine ursprüngliche Bedeutung verlor, und als Strafe der Sünde, von der Unschuld selbst erduldet, in der ganzen Menschheit aufgehoben wurde. So betrachtet ist daher die durch Christum gestiftete Versöhnung das Bewußtseyn, daß dem durch den Glauben an ihn, seine Gerechtigkeit und Geduld, Entsündigten weder die begangene Sünde, noch das erduldete Leiden und Sterben ein Hinderniß der Seligkeit sey, und in der Offenbarung dieser Wahrheit hat das Thun und Leiden Christi seine versöhnende Kraft und Bedeutung. Durch seine reinste und vollkommenste Liebe leistet sich Gott in seiner Menschheit Genüge, indem der Mensch, in seiner göttlichen Natur, aus Liebe, im Namen Aller, durch seine Gerechtigkeit ihre Ungerechtigkeit, durch seine Unschuld ihre Schuld vertilgt. Es leidet und stirbt also Einer für alle, aber nicht damit sie nun gar nicht mehr leiden und sterben, sondern damit sich in ihm das Leiden und Sterben Aller concentrire, und sie nur,

so wie er, leiden und sterben lernen. Denn Stellvertreter der Menschheit ist er nicht, sofern er außer ihr, sondern sofern er sie selbst ist, und das in allen Individuen Gleiche in sich vereinigt darstellt. Das Unvermögen der Welt, selbst genugzuthun, oder ihr Ungenügendes, das der Genugthuung bedarf, ihr Widerspruch mit Gott und mit sich selbst ist auf Seiten der Welt ein Thun und Leiden, d. h., da das Thun das Freie, das Leiden das Nothwendige ist, der Widerspruch der Freiheit und Nothwendigkeit. Dieser Widerspruch ist aufgehoben in der Versöhnung, als der wiederhergestellten Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit in dem Gottmenschen, in welchem das Nothwendige an und für sich selbst das Freie, das Freie an und für sich selbst das Nothwendige ist. Beide sind aufgehoben im unendlichen Gehorsam, der als thätiger und leidender der Begriff der Versöhnung selbst ist, der beide als Momente in sich hat. Als ein Gehorchen hat das Thun und Leiden Christi eine innere Beziehung auf das Müßen, oder auf das nothwendige Wollen, indem aber dieses zugleich das Freie ist, ist die Nothwendigkeit zu ihrer Freiheit und ebendamit der Gehorsam, als freiwilliger, erst zu seiner Wahrheit gekommen. Was insonderheit den Tod Christi betrifft, so tritt in ihm der Unterschied Gottes und des Menschen, in der Einheit selbst, am stärksten hervor, aber indem der Tod des Gottmenschen nicht etwa nur das Thun und Leiden des Einzelnen in seiner Einzelheit, sondern in seiner unendlichen Allgemeinheit ist, ist sein Gehorsam bis zum Tode selbst ein unendlicher, und alle Endlichkeit in ihm aufgehoben; seine Aufopferung für die Welt ist der Anfang eines neuen Lebens in ihr [1]).

---

1) Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft. Zweite Aufl. 1827. S. 227—247. Vergl. auch Marheineke, Lehrbuch des christl. Glaubens und Lebens. Zweite verb. Aufl. Berl. 1836. S. 184. f. Unter den auf der Seite der spekulativen Theologie stehenden Theologen mag hier auch

Das Verhältniß dieser Darstellung zur Hegel'schen Lehre wird sich von selbst ergeben, wenn wir hier zum Schlusse un-

---

noch Usteri genannt werden, sofern er in der vierten, großentheils umgearbeiteten, Ausgabe der Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs (1832) die neueste spekulative Versöhnungs-Idee sogar als ein Element des paulinischen Lehrbegriffs anerkennt. Usteri bemerkt a. a. O. S. 133. in der Stelle Col. 1, 16. werde durch die Worte: τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς ȣ̓ρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς das Weltall, die Totalität alles Endlichen, Geschaffenen, bezeichnet. Dieses werde nach V. 20. durch Christum mit Gott versöhnt, zu ihm zurückgeführt, was voraussetze, daß es als von Gott abgefallen gedacht werde, und die Friedensstiftung finde also nicht zwischen dem Himmlischen und Irdischen statt, sondern zwischen Gott und dem All, d. h. sowohl dem Himmlischen, als dem Irdischen. Entweder habe dieß gar keinen Sinn, oder einen sehr tiefen, spekulativen. Jenes werden die annehmen, die überall mehr subjektive Meinungen, als realen objektiven Gehalt sehen, dagegen die neuere spekulative Dogmatik dieß als eine der tiefsten christlichen Ideen erkenne. „Die Menschwerdung des aus dem Urgrunde aller Dinge (Vater) gezeugten Sohnes Gottes ist die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen, des Geschaffenen mit dem Urgrund des Seyns, des Zeitlichen mit dem Ewigen. Der menschgewordene Sohn Gottes aber tritt durch den Tod wieder heraus aus der Sphäre des Endlichen, Geschaffenen, Zeitlichen, in die Sphäre der Unendlichkeit zurück, als Geist, der nun im Endlichen waltet, und es ewig mit Gott verbindet." Dagegen sieht Hase, Lehrbuch der evang. Dogmatik. Zweite umgearb. Aufl. 1838. S. 333. in der spekulativen Versöhnungs-Idee eine pantheistische, von der kirchlichen, nach ihrem Grunde und ihrer geschichtlichen Bildung durchaus verschiedene Ansicht, welche nur in gnostischen Systemen, bei Pseudo-Dionys und Erigena Anklänge finde. Das Gemeinsame sey blos: Die Gottheit als dem Schicksal der Endlichkeit unterworfen. Aber als Entwicklungsmomente dieses Bewußtseyns seyen die My-

serer Untersuchung noch auf einige der wichtigsten Einwendungen, welche gegen die letztere gemacht worden sind, Rücksicht nehmen.

Eine der haltungslosesten Einwendungen, die aber gleichwohl für das oberflächliche Bewußtseyn der Zeit viel einleuchtendes hat, und zugleich besonders auch deßwegen hieher gehört, weil sie das Verhältniß der Hegel'schen Philosophie zum Christenthum ganz von dem Gesichtspunkt der Versöhnungs-Idee aus auffaßt, ist unstreitig diese: Es sey eine der christlichen Anschauungsweise geradezu widersprechende Meinung, jeden Menschen an sich schon als göttlich, und die Menschwerdung auf diese Weise ewig zu setzen. Der tiefe Gedanke des Christenthums von der Wiedergeburt des alten Menschen zu einem neuen werde verflacht, wo die Idee der neuen Schöpfung umgewandelt werde in die Lehre, daß es zur Versöhnung des Menschen nur der Einsicht in die an sich schon daseyende Einheit Gottes und des Menschen bedürfe. Es erhelle von selbst, daß, so gestellt, das Christenthum in seinem specifischen Unterschied von dem Nichtchristlichen nicht behauptet werden könne, sondern dasjenige gerade außer Acht gelassen sey, worauf das Christenthum am meisten Gewicht lege. Da aber hier alles einzig unter die Form des Denkens gestellt sey, so werde der ganze Proceß der Wiedergeburt blos betrachtet als eine immanente Entwicklung der ursprünglichen Natur. Nun sey das allerdings eine nothwendige Seite der Betrachtung, daß auch im Wiedergebornen nur dasjenige wirklich werde, was die innerste Anlage und Bestimmung seiner Natur sey, allein nach christlicher Ansicht habe dieses Ansich in dem Menschen ohne Christus nicht die immanente Kraft, sich selbst zur Wirklichkeit zu erheben, sondern es sey in gebundenem Zustande, sonst hätte es ja schon eine Art von Wirk-

---

then von Osiris, Herakles und Adonis weit bedeutsamer, als die Geschichte des Gekreuzigten.

lichkeit vor Christus [1]). Haltungslos darf diese Einwendung mit Recht genannt werden, da sie, um nicht gar zu unmittelbar in das entgegengesetzte Extrem eines unchristlichen Dualismus zu verfallen, ihre eigene Widerlegung in sich aufnehmen muß, und nur an ihr sich halten kann. Ist denn nicht auch nach dem Christenthum die Erlösung nicht sowohl eine neue Schöpfung, als vielmehr nur die Erneuerung zu der ursprünglich dem Menschen anerschaffenen Natur, und wie kann die Erlösung anders gedacht werden, wenn doch zugegeben wird, daß im Wiedergebornen nur das wirklich werde, was die innerste Anlage und Bestimmung seiner Natur sey, somit doch auch an sich schon in ihm vorhanden seyn muß, was durch die Erlösung zur Wirklichkeit gebracht wird? Wäre dieß nicht so, so müßte ja nicht blos der natürliche Mensch ein anderer seyn, als der ursprüngliche, sondern auch der Mensch an sich durch die Sünde ein ganz anderer geworden seyn, und es ließe sich nicht begreifen, wie zwischen dem alten und neuen Menschen noch ein Verhältniß der Identität angenommen werden kann. Was aber der Mensch an sich ist, ist er noch nicht in der Wirklichkeit, und die Idee muß, um zu ihrer Realität zu gelangen, erst in die Erscheinung heraustreten. Es ist daher wirklich so, wie auf dem Standpunkt der erwähnten Einwendung als undenkbar vorausgesetzt wird, daß das, was in dem Wiedergebornen wirklich wird, schon vor Christus eine Art von Wirklichkeit hatte, nämlich diejenige Wirklichkeit, die alles hat, was, ehe es äußerlich zur Erscheinung kommt, zuvor schon wenigstens der Idee, oder dem Princip, nach vorhanden ist, wie ja auch Christus, ehe er Mensch wurde, der zur Menschwerdung bestimmte Sohn Gottes war. Dadurch wird aber dem Christenthum nicht das Geringste von seiner eigenthümlichen Würde entzogen, und es läßt sich um so weniger begreifen, wie an der Ansicht, es sey im Christenthum

1) Tüb. Zeitschr. für Theol. Jahrg. 1836. H. 1. S. 177. f.

nur faktisch realisirt worden, was an sich schon vorhanden war, irgend ein Anstoß genommen werden kann, da ja das Christenthum selbst nichts anders seyn will, als die Offenbarung und äußere Verwirklichung des schon von Ewigkeit in Gott existirenden Rathschlusses der Erlösung. Was aber äußerlich sich verwirklicht, ist seinem Princip nach an sich schon vorhanden, und es läßt sich daher mit Recht behaupten, daß die ganze historische Wirklichkeit nichts anders ist, als das in der Zeit werdende Bewußtseyn dessen, was als ewige Idee in Gott existirt. Zwischen der an sich seyenden Idee auf der einen, und dem sie aufnehmenden subjektiven Bewußtseyn auf der andern Seite ist die Erscheinung und faktische Wirklichkeit die bloßen Vermittlung. Hierin liegt der Grund, warum jede Ansicht, die das wahre Wesen des Christenthums nur in seine äußere faktische Objektivität setzen will, sich immer wieder als eine durchaus unhaltbare zeigt. Daß Gott in Christus Mensch geworden, ist unstreitig die wesentlichste Thatsache des Christenthums. Wie könnte aber dieß geschehen seyn, wenn nicht die menschliche Natur an sich die Empfänglichkeit für das Göttliche hätte, und wenn es nicht auf der andern Seite ebenso eine wesentliche Bestimmung Gottes wäre, sich in der menschlichen Natur zu offenbaren, und Mensch zu werden. Oder wie hätte die Erlösung und Versöhnung des Menschen mit Gott durch den Tod Jesu bewirkt werden können, wenn Gott nicht an sich schon mit dem Menschen versöhnt, und mit ihm Eins gewesen wäre, da ja die Versöhnung nichts anders ist, als die Wiederherstellung der Einheit mit Gott? Den unmittelbarsten Gegensatz bilden in dieser Hinsicht die Hegel'sche Versöhnungslehre und die kirchliche Satisfactionstheorie, sofern die letztere die Realität der Versöhnung ebenso sehr nur in das äußere Faktum des Versöhnungstodes setzt, wie sie dagegen die Hegel'sche Religions-Philosophie nur im Wesen Gottes selbst, oder in der absoluten Idee, begründet wissen will. Aber eben dieß ist ja die in verschiedenen Wendungen immer

wiederkehrende Haupteinwendung gegen die von jener Theorie behauptete Nothwendigkeit des Todes Jesu, daß sie die objektive Realität der Versöhnung von einem äußern Faktum auf eine Weise abhängig macht, welche der Idee des absoluten Wesens Gottes widerstreitet, und das absolute Wesen Gottes selbst durch eine ihm gleichsam äußerlich gegenüberstehende Macht beschränkt, wie wenn auch für Gott selbst nichts objektive Realität hätte, was sich nicht in einem äußern historischen Faktum verwirklicht hat. Folgt aber daraus, daß der Mensch an sich mit Gott versöhnt ist, ehe die Versöhnung durch das äußere Faktum des Todes Jesu vollbracht wird, daß das letztere etwas völlig überflüßiges und bedeutungsloses ist? Keineswegs, sobald wir nur nicht vergessen, daß die Religion ihrem Wesen nach nichts anders ist, als Offenbarung, oder Verwirklichung des an sich Seyenden für das Bewußtseyn. Was an sich ist, kommt zu seiner wahren Realität nur dadurch, daß es auch für den Geist ist, im Bewußtseyn des Geistes zu seiner Existenz und Wirklichkeit gelangt. Worin anders könnte daher auch die objektive Realität des Christenthums bestehen, als darin, daß es das wesentlichste Moment des Processes ist, durch welchen das an sich seyende Verhältniß Gottes und des Menschen für das subjektive Bewußtseyn des Menschen vermittelt wird? Hieraus ergibt sich von selbst das Urtheil über die weitere Einwendung, welche nur eine andere Form der bisher erörterten ist, daß eine Ansicht, welche eine rein immanente Entwicklung der ursprünglichen menschlichen Natur setze, als pelagianisch zu bezeichnen sey, weil sie das christliche Leben nur als Steigerung des natürlichen betrachten könne [1]. Zur Begründung dieser Einwendung wird dem in der Kirche aufgetretenen Pelagianismus, welchen man den subjektiven nennen könne, ein objektiver gegenübergestellt, welcher, wie jener den Einzelnen sich selbst erlösen lasse, die angebliche Er-

1) A. a. O. S. 179.

lösung durch den göttlichen Geist als eine That des allgemeinen Menschengeistes ansehe, und die Vermittlung durch Christus den allgemeinen objektiven, die Macht der Selbsterlösung in sich tragenden, Menschengeist ersetzen lasse. Diese Anklage auf Pelagianismus müsse daher erlaubt seyn, solange es das System nicht zu einem Unterschied des Menschengeistes von dem Gottesgeiste gebracht habe. Wie wenn Christus die Erlösung anders, denn als Gottmensch, hätte vollbringen können! Muß er aber in dem Werke der Erlösung nothwendig als Gottmensch gedacht werden, so kann dabei nicht der Unterschied, sondern nur die wesentliche Identität des Göttlichen und Menschlichen in Betracht kommen, weil wesentlich verschiedene Elemente nie zu einer wahren Einheit sich vereinigen können. Will man daher diese wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen den allgemeinen objektiven Menschengeist nennen, so ist im Wesentlichen hiemit nichts anders gesagt, als was von selbst im Begriffe des Gottmenschen liegt. Gibt es einen Punkt, in welchem Gott und Mensch wesentlich Eins sind, und ein solcher muß doch vorausgesetzt werden, wenn nicht die wesentlichsten Wahrheiten des Christenthums, die Lehre vom Gottmenschen und von der Erlösung und Versöhnung, etwas schlechthin undenkbares werden sollen, so versteht es sich doch von selbst, daß dieser Punkt nicht im individuellen Menschengeist liegen kann, sondern nur im allgemeinen, d. h. dem an sich seyenden Wesen des Geistes. Wir kommen daher auch von dieser Seite wieder auf die Behauptung zurück, daß die Erlösung und Versöhnung nur unter der Voraussetzung eine faktisch wirkliche geworden seyn kann, wenn sie an sich möglich ist, diese Möglichkeit selbst aber nichts anders ist, als die an sich seyende Einheit des Göttlichen und Menschlichen. Möglichkeit und Wirklichkeit aber sind nicht identisch, sondern die nothwendigen, wesentlich verschiedenen, Momente, durch welche der Begriff sich hindurchbewegt, um sich mit sich selbst zu vermitteln. Da nun diese imma-

nente Bewegung des Begriffs aus der Möglichkeit, oder dem abstrakten Ansichseyn, zur concreten Realität nicht geschehen kann, ohne daß das zwischen diesen beiden Momenten liegende Moment der Unmittelbarkeit, hier also der Unmittelbarkeit des natürlichen Menschen, welcher mit der ursprünglichen Natur des Menschen, oder dem Menschen an sich auf keine Weise identificirt werden darf, negirt und aufgehoben wird, so ist leicht zu sehen, wie unrichtig hier der Begriff des Pelagianismus angewandt wird, da die wesentliche Eigenthümlichkeit desselben vielmehr gerade darin besteht, in der Unmittelbarkeit stehen zu bleiben, und die Nothwendigkeit einer dieselbe negirenden Vermittlung zu läugnen. Verwandter Art sind die vom sittlichen Standpunkt aus erhobenen Einwendungen [1], „daß die sittliche Imputation auf dem Gebiete des Geistes-Lebens gar keine Stelle habe, daß es blos darauf ankomme, das Bewußtseyn seiner als Geistes zu haben und geltend zu machen, und von dem Bewußtseyn der Sünde, nicht aber der Sünde selbst, erlöst zu werden, weßwegen das ganze Werk der Versühnung darin bestehe, zu verstehen, wie das Andersgewordenseyn Gottes nur eine Fortbewegung des Geistes zu sich selbst sey, der Mensch also sich als den Versühnten habe, indem er an die Stelle seines ununterdrückbaren sittlichen Bewußtseyns, durch das er sich als Sünder erkenne, das durch Dialektik gewonnene setze, daß er als Geist gar nicht sündigen könne, also in ungetrübter Einigkeit mit Gott beharre, und stetig beharret habe, wir demnach, statt der Sünde, nur eine einstweilige, durch das Fortschreiten des Geistes zu hebende, Unangemessenheit der Erscheinung zur Idee haben" — lauter Sätze, die auf dem tiefgehenden Mißverständniß beruhen, daß der endliche individuelle Geist, als solcher, mit dem allgemeinen, an sich seyenden, identisch sey, und der sittliche Begriff der Sünde völlig hinwegfalle, wenn die Sünde als das Für-

1) Steudel, die Glaubenslehre der ev. prot. Kirche S. 291. f.

sichseyn des Geistes im Gegensatz gegen das Ansichseyn desselben bestimmt werde, wovor doch schon die einfache Betrachtung hätte bewahren können, daß auch das sittliche Bewußtseyn eine besondere Form des Bewußtseyns überhaupt ist, und nur als ein durch den allgemeinen Zusammenhang des geistigen Lebens bedingtes Moment angesehen werden kann, oder der Mensch doch auch als Sünder nicht aufhört, Mensch, d. h. Geist, endlicher Geist, zu seyn.

Wichtiger scheint eine andere, zunächst die Christologie der Hegel'schen Religions-Philosophie betreffende, Einwendung, welche bei dem engen Zusammenhang der Christologie und Versöhnungslehre ebenso gut auch gegen die letztere gerichtet ist. Liegt es, wird gesagt [1]), dem Hegel'schen System zufolge, schon in dem Begriffe des göttlichen Lebens, daß Gott in keiner endlichen Gestalt die angemessene Form oder Wirklichkeit seines Wesens findet, liegt vielmehr im Begriffe des Endlichen, nur eine inadäquate Darstellung der Idee und nur das zu seyn, was einen Augenblick des Seyns hat, so ist von selbst klar, daß für einen solchen persönlichen Gottmenschen, in welchem die Fülle der Idee Wohnung gemacht hätte, keine Stelle übrig bleibt. Auch würde Gott aufhören, ein lebendiger Gott zu seyn, wenn irgendwie, sey es in einem Einzelnen oder im Ganzen, die Wirklichkeit der Idee eine absolute wäre. Denn die Unangemessenheit jeder Gestalt zu dem Gehalt ist das, was fort und fort den Proceß wieder sollicitirt. In seinem vollkommenen Resultat würde der Proceß erlöschen, und mit ihm das göttliche Leben. Es ist dieß allerdings der bedeutendste Einwurf, welcher vom philosophischen Standpunkt aus gegen die orthodoxe Christologie erhoben werden kann, daß es der Idee des Absoluten schlechthin widerstreitet, mit einem Individuum so Eins zu seyn, daß das individuelle Selbstbewußtseyn mit der Idee des Absoluten zur absoluten Einheit

1) Tüb. Zeitschr. für Theol. 1836. H. 1. S. 172.

sich zusammenschließt. „Sofern nun die Hegel'sche Philos
diese Unmöglichkeit gleichfalls behauptet, und durch ihr
stem begründet, trifft sie der Vorwurf, in einem feindl
Verhältniß zur orthodoxen Christologie zu stehen. Allein
ser Vorwurf verliert sehr von seinem Gewicht, wenn ma
denkt, daß es, wie von den Gegnern der Hegel'schen Religi
Philosophie selbst zugegeben werden muß, überhaupt noch
ner Theorie über die Person Christi, als des Gottmens
gelungen ist, die Aufgabe, um die es sich hier der Vora
zung zufolge handelt, auf eine befriedigende Weise so zu
sen, daß nicht immer wieder das eine oder das andere
beiden hier einander gegenüberstehenden Extreme, der D
tismus oder der Ebionitismus, das Resultat eines jeden
suchs dieser Art gewesen wäre. Die Aufgabe, welche zu
sen ist, ist, wie von selbst erhellt, eine doppelte: es muß
erst eine solche Einheit des Göttlichen und Menschlichen,
die orthodoxe Christologie voraussetzt, als an sich mö
nachgewiesen, sodann aber auch dargethan werden, daß
Einheit in der Person Jesu von Nazareth zur historischen
scheinung geworden sey. Da das letztere, wie sich von
versteht, nur historisch oder empirisch bewiesen werden k
und jeder Beweis dieser Art nur in dem Falle zu einem
nügenden Resultat führen könnte, wenn er eine befriedig
Lösung der erstern Aufgabe schon zu seiner Voraussetzung
te, so ist klar, daß es sich zunächst einzig nur um diese
delt. Allein alle Versuche ihrer Lösung, sofern sie nich
bloßen Behauptungen bestehen, sondern eine philosophische
gründung im eigentlichen Sinne bezwecken, können gerade
den Hauptpunkt, um welchen es zu thun seyn muß, daß
Einheit des Göttlichen und Menschlichen in einem einze
bestimmten Individuum auf eine für alle andere Individ
ausschließende Weise real geworden sey, nicht hinwegkom
Indem der Gottmensch, als die Einheit des Göttlichen
Menschlichen, wofern anders die Idee desselben nicht blos

dem empirischen Boden entsprungene, sondern in der Vernunft gegründete, allgemeine und nothwendige Wahrheit seyn soll, in seiner Einzelheit zugleich als der allgemeine Mensch genommen werden muß, geht schon dadurch das einzelne Individuum unwillkürlich in den allgemeinen Gattungsbegriff der Menschheit über. Ist es nicht geradezu die Beschreibung des Gattungsbegriffs der Menschheit, wenn Marheineke vom Gottmenschen sagt, er sey der in seiner Einzelnheit allgemeine, und in seiner Allgemeinheit einzelne Mensch, die von Gott geschaffene menschliche Natur in ihrer Integrität und Illabilität, und eben darin zugleich als der zweite Adam Repräsentant der Menschheit, die Wahrheit des ersten, der Stellvertreter der Menschheit, nicht sofern er außer ihr, sondern sofern er sie selbst sey, und das in allen Individuen Gleiche vereinigt in sich darstelle? Und wenn nun auch der Gottmensch in diesem Sinne Jesus Christus genannt, und mit der Person desselben identisch genommen wird, so erscheint doch auch dieß zunächst noch als eine bloße Voraussetzung, die in Ansehung der Sache selbst keinen Schritt weiter führt. Aber auch diejenigen kommen nicht weiter, welche, in strengem Gegensatz gegen die spekulative Christologie der Hegel'schen Schule, den Begriff des Gottmenschen, als des Hauptes der Gemeinde, auf folgende Weise spekulativ festzustellen glauben: Wie der Mensch das Haupt und die Krone der natürlichen Schöpfung sey, so sey auch die Menschheit, als die auseinandergetretene Vielheit eines höhern Ganzen, einer höhern Idee, zu betrachten, nämlich Christi. Und wie die Natur sich nicht blos in der Idee eines Menschen zur Einheit versammle, sondern im wirklichen Menschen, so fasse sich auch die Menschheit nicht zusammen in einer bloßen Idee, einem idealen Christus, sondern in dem wirklichen Gottmenschen, der ihre Totalität persönlich darstelle, und aller einzelnen Individualitäten Urbilder oder ideale Persönlichkeiten in sich versammle. Und wenn die erste Zusammenfassung zerstreuter Momente in Adam, wenn auch selbst

noch ein Naturwesen, doch eine unendlich höhere Gestalt dargestellt habe, als jedes der einzelnen Naturwesen, so stehe auch der zweite Adam, obwohl in sich eine Zusammenfassung der Menschheit, und selbst noch ein Mensch, doch als eine unendlich höhere Gestalt da, denn alle einzelnen Darstellungen unserer Gattung [1]). Daß auch dieß nur eine Umschreibung des Gattungsbegriffs der Menschheit ist, liegt klar am Tage. Wie der Mensch nicht als einzelnes Individuum, sondern als Gattung, über die Natur sich erhebt, so ist auch Christus, wenn er in gleichem Sinne eine Zusammenfassung der Menschheit seyn soll, nicht ein Individuum, sondern die Menschheit im Ganzen, die menschliche Gattung, nur nach einer andern Seite ihres Wesens, nicht blos der natürlichen, sondern der geistigen. Dabei nehme man aber, was freilich hier einen sehr bedeutenden Unterschied ausmacht, den Begriff der Gattung nicht blos als eine leere logische Abstraktion, sondern im Sinne des alten, dem Nominalismus entgegenstehenden, Realismus, als das reale Allgemeine, die substanzielle Einheit, hier also, als den substanziellen, in die Vielheit der einzelnen Individuen sich dirimirenden, aber sie auch in ihrer realen Einheit zusammenhaltenden Menschengeist. Wie sollte aber in dem Begriffe desselben irgend etwas liegen, woraus die absolute Identität des allgemeinen Gattungsbegriffs mit einem einzelnen bestimmten Individuum sich ableiten ließe? Ja, liegt hierin nicht geradezu ein unauflöslicher Widerspruch? Soll der Gottmensch auf der einen Seite, was unstreitig zu seinem Begriffe gehört, der allgemeine Mensch seyn, oder das Allgemeine der Gattung, auf der andern Seite aber dieses Allgemeine der Gattung

1) Es ist dieß die Idee, die mein verehrter College, Herr Prof. Dorner, in seiner historisch-kritischen Abhandlung über die Entwicklungsgeschichte der Christologie, besonders in den neueren Zeiten, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1836. 1. H. S. 239. aufgestellt hat.

mit einem bestimmten einzelnen Individuum identisch seyn, so müßte er als Gattung alle Individuen in sich begreifen, als das mit der Gattung schlechthin identische Individuum aber zu allen andern Individuen sich schlechthin ausschließend verhalten (sofern ja das Allgemeine der Gattung mit dem Individuum nicht schlechthin Eins wäre, wenn nicht die Allheit der Individuen mit jenem Individuum ebenso individuell Eins wären, wie sie in dem Gattungsbegriff Eins sind), so daß nothwendig entweder das Allgemeine im Individuum, oder das Individuum im Allgemeinen aufgeht. Dagegen hilft es nichts, sich darauf zu berufen, daß die Unendlichkeit in endlicher Gestalt intensiv wohnen könne. Die intensive Unendlichkeit hat jedes menschliche Individuum, sofern es dem endlichen Geiste wesentlich ist, auch unendlich zu seyn, hier aber soll ja ein einzelnes Individuum mit dem Unendlichen auf eine Weise Eins seyn, wie sie nur bei diesem Einen Individuum, keineswegs aber bei allen andern Individuen, stattfindet. Daher führt auch der Begriff der intensiven Unendlichkeit nur auf ein allgemeines Verhältniß, keineswegs aber auf ein einem einzelnen Individuum eigenthümliches.

Bei diesem Stande der Sache liegt die doppelte Frage sehr nahe, welchen Grund eine jeder Begriffsform widerstreitende Christologie im christlichen Bewußtseyn selbst habe, und warum dagegen die der spekulativen Betrachtung immer wieder sich aufdringende Idee des Gottmenschen für das christliche Bewußtseyn so unbefriedigend seyn soll? Was die erstere Frage betrifft, so ist zwar allerdings der Begriff des Gottmenschen, als eines Individuums, die kirchlich hergebrachte Lehre, allein es kann auch die Mangelhaftigkeit und Unhaltbarkeit derselben nicht in Abrede gezogen werden. Geht man nun aber von der kirchlichen Lehre auf die biblische zurück, so muß wiederum zugegeben werden, daß in der letztern zwar die Elemente der Lehre, um welche es sich handelt, in ihrer Unmittelbarkeit enthalten sind, aber ebendeßwegen auch noch nicht

in derjenigen Form, welche die wissenschaftliche Verständigung über sie verlangt. Beruft man sich daher auf das christliche Bewußtseyn, so kann es nur als auffallender Widerspruch erscheinen, die kirchliche Form der Lehre, deren Wesentliches eben darin besteht, daß der Gottmensch nur als Individuum genommen wird, fallen zu lassen, zugleich aber doch von der Voraussetzung, als der dem christlichen Bewußtseyn einzig genügenden, auszugehen, daß keine andere Theorie, wahr seyn könne, als nur eine solche, welche den Gottmenschen als Individuum festhält, was nichts anders ist, als der Widerspruch, die erst in Frage stehende Möglichkeit der Sache aus ihrer schon als Thatsache vorausgesetzten Wirklichkeit erklären zu wollen. Auf der andern Seite aber sollte man, was die zweite Frage betrifft, bereitwilliger, als bisher geschehen ist, anerkennen, welche sowohl religiöse, als spekulative Bedeutung der Gattungsbegriff der Menschheit hat. Das Vermittelnde zwischen dem Individuum und dem Absoluten kann nur die Gattung seyn, zu welcher das Individuum gehört, das Allgemeine, unter welches seinem Begriff nach das Besondere und Einzelne gestellt werden muß. Ist es eine wesentliche Wahrheit des christlichen Glaubens, daß der Mensch göttlicher Natur oder mit Gott Eins ist, wodurch anders kann diese wesentliche Einheit zwischen Gott und dem Menschen vermittelt werden, als durch das Allgemeine, Ansichseyende, der menschlichen Natur, die Idee der Menschheit, die zwar in der unendlichen Vielheit der Individuen sich fort und fort individualisirt, aber auch die lebendige substanzielle Einheit ist, in welcher alles Besondere und Individuelle aufgehoben ist. Der Gottmensch in diesem Sinne ist der allgemeine, ursprüngliche, nach dem Bilde Gottes geschaffene, urbildliche Mensch, dessen Begriff nothwendig mit dem biblisch christlichen Begriff von Christus, als dem zwar mit dem Vater identischen, aber auch von Ewigkeit, seiner wesentlichen Bestimmung nach, Mensch werdenden Sohn Gottes zusammenfällt. Wird nun der Gott-

mensch in diesem Sinne, wie von dem hierin weit mehr an Daub als an Hegel sich anschließenden Marheineke geschieht, mit dem historischen Individuum Jesu von Nazareth geradezu identificirt, so ist dieß nicht nur ein wissenschaftlich nicht gerechtfertigter Sprung, sondern auch eine die Spekulation von der Geschichte gewaltsam losreißende Einseitigkeit, welcher die Hegel'sche Religions-Philosophie, hierin auf der Grundlage der Schleiermacher'schen Glaubenslehre fortbauend, sehr entschieden entgegentritt. Es handelt sich hier nämlich nicht blos um die rein spekulative Frage, was ist der Gottmensch an sich, oder der Idee nach? sondern zugleich auch, wofern anders die spekulative Wahrheit auch als eine Wahrheit des christlichen Glaubens gelten soll, um die Frage: wodurch ist jene Idee für das menschliche Bewußtseyn vermittelt, auf welchem Wege ist sie nicht blos in das Bewußtseyn des Einzelnen, sondern das Bewußtseyn der Menschheit überhaupt eingegangen? oder wie ist die objektive Wahrheit der Idee des Gottmenschen auch zur subjektiven Gewißheit geworden? Hier ist daher auch erst der Ort, wo die Frage entstehen kann, wie sich die Idee des Gottmenschen zu der historischen Person Jesu von Nazareth verhalte, und wenn nun auch diese Frage nur durch Entfernung einer Lehre beantwortet werden kann, welche wohl nie in eine der denkenden Vernunft entsprechende Form gebracht werden kann, so liegt doch zwischen diesem Extrem und der rein ebionitischen Vorstellung von der Person Jesu Raum genug, um Jesu eine Würde und Erhabenheit zu vindiciren, die ihn von allen andern Menschen specifisch unterscheidet, und hoch über sie stellt [1]). Es mag hier nicht weiter untersucht wer-

1) Hier ist demnach der Ort, wo die oben (S. 622.) erwähnte neuere Theorie von der Person Christi zu ihrem Rechte kommt. Es kann dieß aber auch nur in dieser Sphäre geschehen, in welcher von der historischen Erscheinung des Individuums, an welche diese Theorie zunächst sich hält, die absolute Idee noch unterschieden werden muß.

den, wie weit die Hegel'sche Christologie in der ihr bisher gegebenen Form dem christlichen Bewußtseyn genügt oder nicht, in jedem Falle aber darf dieß als ein wesentliches Verdienst der Hegel'schen Religions-Philosophie geltend gemacht werden, daß sie die objektive und subjektive Seite der in Frage stehenden Wahrheit wohl unterscheidet, und die christliche Offenbarung als die nothwendige Vermittlung betrachtet, durch welche allein die Idee des Gottmenschen, oder die an sich seyende Einheit des Göttlichen und Menschlichen, in das Bewußtseyn der Menschheit übergegangen ist. Wird das Wesen des Christenthums von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, so erledigt sich dadurch von selbst die Einwendung, daß die Idee eines in dem Gottmenschen von Ewigkeit menschwerdenden Gottes eine dem Christenthum widerstreitende sey. Denn wie die Religion überhaupt das werdende Bewußtseyn des an sich seyenden Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen ist, so ist erst im Christenthum der Wendepunkt, in welchem der von Ewigkeit in dem Menschen, seinem Ebenbilde, Mensch werdende Gott dadurch wahrhaft Mensch geworden, und in der Menschheit geboren ist, daß dem Menschen seine Einheit mit Gott durch Christus zum Bewußtseyn gekommen, und zur thatsächlichen Gewißheit geworden ist. Auf derselben Nicht-Unterscheidung des Objektiven und Subjektiven beruht endlich auch die die Lehre von der Versöhnung näher betreffende Einwendung, daß der angeblichen unendlichen Realität der Einheit Gottes und des Menschen ebenso sehr eine unendliche Nicht-Realität gegenübergestellt werden müsse. An sich seyen alle Menschen göttlich, aber in der Wirklichkeit jeder seinem Begriffe immer und wesentlich widersprechend, denn der Begriff eines jeden sey in dieser Philosophie nicht eine individuelle ideale Persönlichkeit, sondern das Allgemeine oder Gott, dem als Unendlichem das Endliche wesentlich unangemessen sey. So sey also die Versöhnung in der Einheit mit Gott hier ebenso sehr nicht da, als sie da sey. Sie sey da im Ansich

des Menschen, denn dieß sey mit Gott Eins. Aber sie sey auch nicht da, weil diese Einheit nie vollkommen wirklich werden könne [1]). Dieselbe Philosophie lehrt aber auch, daß der Begriff aus seinem Ansichseyn sich zur concreten Realität im subjektiven Bewußtseyn fortbewegt. Wenn nun auch das subjektive Bewußtseyn der objektiven Idee, die es in sich aufnehmen soll, nie vollkommen adäquat, sondern nur in einem unendlichen Fortschritt zu ihr begriffen ist, so wird doch dadurch die an sich seyende Einheit des Menschen mit Gott ebenso wenig aufgehoben, als es in der gewöhnlichen kirchlichen Lehre vom Glauben ein Widerspruch ist, daß der Mensch im Glauben zwar Christus, als das Princip der Versöhnung, ergreift, und sich in ihm mit Gott versöhnt und Einsgeworden weiß, aber sich doch zugleich auch wieder seines unendlichen Unterschieds von ihm bewußt wird. Das ist der ewige Proceß, in welchem der subjektive Geist fort und fort ringen muß, die objektive Einheit mit Gott, nachdem sie ihm zum Bewußtseyn gekommen ist, auch subjektiv zu realisiren, und mehr und mehr die Schranke zu durchbrechen, die das subjektive Bewußtseyn von dem Absoluten trennt, mit welchem es sich zur concreten lebendigen Einheit zusammenschließen soll [2]).

---

1) Tüb. Zeitschr. für Theol. 1836. 1. H. S. 195.

2) Es freut mich, hier zum Schlusse noch die neueste Schrift über die große Frage der Zeit, J. Schaller, der historische Christus und die Philosophie. Leipz. 1838. erwähnen zu können, und die Hauptideen derselben im Wesentlichen mit der oben gegebenen Entwicklung der Momente, um welche es sich in der neuesten Gestaltung des Dogma's handelt, zusammentreffen zu sehen. Der enge wesentliche Zusammenhang der Lehre von der Versöhnung mit der Lehre von der Person Christi erhellt aus folgenden Hauptsätzen: Die Idee der Versöhnung hat erst an der ganzen Menschheit ihre vollendete Wirklichkeit, und sie wäre gar nicht Idee, wenn sie an einem einzelnen Individuum haften bliebe; sagen wir aber:

Man würde die zuletzt gemachten Bemerkungen sehr unrichtig auffassen, wenn man glauben wollte, sie zielen nur

---

die Gattung der Menschheit ist die Gottmenschheit, so haben wir damit eigentlich nur den Ort angegeben, wo sich die Idee der Gottmenschheit realisiren soll, denn verstehen wir unter Gottmenschheit einen bestimmten geistigen Inhalt, so ist dieser in der Gattung immer nur an sich, und somit auch nicht geistig wirklich (S. 60.). Die Theilnahme des Einzelnen an der Gattung ist keine persönliche, sondern nur substanzielle Theilnahme, und das ist eben die Basis der Entzweiung, daß der Mensch nicht als Subjekt sich mit Gott in Einheit weiß. Solange nur die Gattung gottmenschlich seyn soll, bleibt das Individuum als solches, das sich selbst wissende Subjekt, auch trotz der Negation seiner Natürlichkeit, und seiner geistigen Umgestaltung, nach wie vor aus der Göttlichkeit ausgeschlossen; denn die Gattung ist nur das unpersönliche Allgemeine: es kommt alles darauf an, daß die Subjektivität als solche, als diese sich wissende Einzelnheit, mit der absoluten Subjektivität vereint, und in das Wesen Gottes aufgenommen wird. Das Fundament der Versöhnung ist daher von Seiten des menschlichen Bewußtseyns gerade die Gewißheit, daß auch die atome Einzelnheit der Subjektivität den Menschen nicht absolut von Gott trennt, sondern daß vielmehr auch diese höchste Spitze der Endlichkeit im göttlichen Leben anerkannt und erhalten ist. Nur die persönliche Einheit hat eine absolut versöhnende Kraft. Der spekulative Begriff der Versöhnung ist der Begriff des Geistes überhaupt, und zwar handelt es sich dabei vorzugsweise um das Verhältniß des endlichen Geistes zum absoluten Geist, des endlichen Selbstbewußtseyns zum absoluten Bewußtseyn, oder das Resultat, daß das wirkliche Wissen des Menschen von Gott das Wissen Gottes von sich selbst ist. Die absolute Einheit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, in welcher das Absolute die endlichen Subjekte, als sich selbst wissende, in sich aufnimmt, und ihre unendliche Realität und Freiheit bestätigt, oder das Subjekt in dem Gegenstand sei-

darauf hin, die neueste spekulative Versöhnungslehre und die mit ihr zusammenhängende Christologie als die endliche, in

---

nes Bewußtseyns zugleich sich selbst weiß, ist der wirkliche, als Geist existirende Geist, die sich offenbarende, den Gegensatz durchbrechende persönliche Gegenwart Gottes, die persönliche Immanenz Gottes im Menschen, als die wirkliche, alles durchdringende und über alles übergreifende Persönlichkeit. Diese absolute Wahrheit ist als unmittelbar existirend, als ein für das einzelne Subjekt anschaubarer Gegenstand, ein einzelner wirklicher Mensch, mit der vollen Natur der Menschlichkeit, welcher aber zugleich die ganze Fülle der Göttlichkeit, d. h. den wirklichen persönlichen Gott in sich trägt, welcher also der sich als Gott wissende Mensch und der sich als Mensch wissende Gott oder Gottmensch ist (S. 32—105.). Dieß ist demnach, wie er hier entwickelt wird, der Begriff des historischen Christus, welcher allerdings als das Bewußtseyn der Versöhnung, das wahrhaft geistige Wissen vom persönlichen Gott, die persönliche Immanenz Gottes im einzelnen Menschen, der existirende Gottmensch, kein bloßer Mythus seyn kann. Nun fährt aber auch diese Entwicklung weiter so fort (S. 127.): Der historische Christus, welcher als einzelnes Subjekt nur von wenigen geschaut, aber nicht als Person den Glaubigen gegenwärtig ist, ist auch nicht der wirkliche Gottmensch, nicht der Mittler, der Erlöser, sondern das Gegentheil von allem dem, er ist die Spitze des Egoismus, denn er behält die ganze Fülle der Göttlichkeit, die Offenbarung und Einheit mit Gott, für sich allein, stößt alle von der Gottmenschlichkeit aus, und gibt denen, die an ihn glauben, nicht den Frieden, sondern die Unseligkeit der unbefriedigten Hoffnung und die Gewißheit der unauflösbaren Entzweiung mit Gott zum Lohn. Es liegt sogleich im Begriffe des Gottmenschen, daß er sein Wesen, die Fülle der Göttlichkeit, nicht in sich verschließt, sondern mittheilt, daß er nach der biblischen Vorstellung alle, die an ihn glauben, als seine Brüder anerkennt, und zu Kindern Gottes erhebt. Diese Theilnahme aller an der Person und der That Christi

jeder Beziehung befriedigende Lösung des großen Räthsels darzustellen, mit welchem sich der menschliche Geist eine so

---

enthält allerdings eine Negation des einzelnen individuellen Christus in sich, ist jedoch nur dadurch eine wirkliche und geistige, daß sie ebensosehr auch die specifische Eigenthümlichkeit Christi anerkennt, und als die Grundlage des ganzen christlichen Lebens festhält. Das einzelne Subjekt, Christus, steht andern Subjekten als Gegenstand gegenüber. Diese bloße Gegenständlichkeit wird aber sogleich dadurch durchbrochen, daß das endliche Subjekt in Christus zugleich die persönliche Existenz des absoluten Subjekts anschaut. Hiemit ist das Bewußtseyn, daß endliches und absolutes Subjekt schlechthin von einander getrennt sind, thatsächlich aufgehoben und widerlegt. Dieß geschieht durch den Tod und die Auferstehung. Als der auferstandene ist Christus, nicht irgend ein einzelnes Subjekt, sondern das gottmenschliche Individuum (S. 130.). Zum Gottmenschen im wahren Sinn wird demnach Christus erst dadurch, daß er als einzelnes Subjekt aufhört zu seyn, und zum absoluten Subjekt wird. Das absolute Subjekt aber, zum Unterschied vom einzelnen, ist nichts anders, als der allgemeine, die Gesammtheit der Individuen in sich begreifende Mensch. Auf diese Weise kämen wir doch wieder auf den Begriff der Gattung zurück, sofern sie das Allgemeine der einzelnen Subjekte ist, aber freilich mit dem großen Unterschied, daß, was die Gattung, als solche, nur an sich enthält, in dem allgemeinen absoluten Subjekt durch das Selbstbewußtseyn des Geistes vermittelt ist. Darin besteht daher das Wesen der Versöhnung, daß der Mensch als freies Subjekt weiß, was der Mensch an sich ist, und durch dieses Wissen wird die Menschheit als Gattung zum Reich Gottes, zur Gemeinde. Aber wie verhält sich nun Christus, als einzelnes historisches Individuum, zu der einen und der andern Seite, wenn doch die persönliche Einheit des Menschen mit Gott, in welcher das Wesen des Gottmenschen besteht, für Christus als einzelnes Subjekt nichts specifisches seyn kann? Ist es nicht klar, daß sie nur dadurch

lange Reihe von Jahrhunderten beschäftigt hat. Sie sollen nur ungerechtem und einseitigem Tadel für den Zweck begegnen, damit ihr wahres Verhältniß zu dem ganzen, ihr vorangehenden und sie bedingenden, Entwicklungsgange des Dogma's und der neueste Standpunkt desselben erkannt werden kann. Die Arbeit des Geistes, dessen Aufgabe es ist, die ewige Wahrheit für das zeitliche Bewußtseyn der Menschheit zu

---

zur specifischen Eigenthümlichkeit in ihm werden kann, daß dasselbe Bewußtseyn, das er mit andern theilt, in allen andern ein erst durch seine Vermittlung gewordenes ist, dieses Bewußtseyn also in ihm allein mit dem absoluten Vorzug der Priorität ist? Und wenn nun auch ein solches Princip des geistigen Lebens in seinem absoluten Anfangspunkt nur in seiner intensivsten Stärke gedacht werden kann, so ist doch nicht minder wahr, wie von Schaller selbst anerkannt wird (S. 58.), daß die Idee sich durchgängig in dieser Weise realisirt, daß sie zuerst an einem einzelnen Punkte hervortritt, und von diesem aus erst ihre innerliche Fülle und Wahrheit über viele, ein Volk, die Menschheit, ausschüttet. Wenn also die Kirche die Person Christi als gottmenschlich bezeichnet, so meint sie damit durchaus nicht, daß mit dem Tode Christi diese Gottmenschlichkeit ganz und gar aus der Menschheit verschwunden sey, sondern sie hält ebensosehr die ewige Gegenwart Christi in den Glaubigen fest, und betrachtet sich selbst als den Leib Christi, d. h. sie setzt dem Gottmenschlichen des Individuums das Gottmenschliche der Gattung zur Seite, oder läßt vielmehr erst in dem zum absoluten Subjekt erhobenen Individuum, also der Menschheit, die Idee des Gottmenschen sich wahrhaft realisiren. Dieß ist demnach die äußerste Spitze, die das Dogma in seiner spekulativen Bewegung erreicht hat. Vergl. auch J. W. Hanne, Rationalismus und spekulative Theologie in Braunschweig. Ein Versuch über das wirkliche Verhältniß beider zum christlichen Glauben, nebst einer spekulativ-dogmatischen Entwicklung der Menschwerdung und Versöhnung Gottes in ihrer Nothwendigkeit und Wirklichkeit. Braunschweig 1838.

vermitteln, wird auch künftig nicht ruhen, und das Mangelhafte und Einseitige, das auch dieser Theorie, wie jeder menschlichen anhängt, schärfer und entschiedener von ihr abthun, als es sich jetzt schon für das Bewußtseyn der Zeit herausstellt. Das aber muß jedem, welcher dem Gange der bisherigen Untersuchung gefolgt ist, klar geworden seyn, wie das Dogma durch die immanente Bewegung seines Begriffs von einer Form immer wieder zu einer andern fortgetrieben wird, bis endlich auch die neueste Theorie in die durch eine so lange Reihe von Jahrhunderten fortlaufende Kette der Entwicklungsmomente als neues Glied eingreift, und an sie sich anschließt. In der jeder Vorstellung anhängenden Negativität liegt der Impuls zu einem weiter strebenden Fortschritt, und es ist unmöglich, von dem später gewonnenen Standpunkt zu dem frühern verlassenen zurückzulenken, ohne mit dem Selbstbewußtseyn des Geistes in Widerstreit zu kommen. Nur vorwärts geht der Zug des Geistes, was aber einmal in seiner Negativität erkannt ist, bleibt ein auf immer überwundenes und aufgehobenes Moment. Dieses Streben des Geistes, über alles blos Individuelle und Subjektive, alles blos Aeusserliche und Zufällige hinwegzukommen, um sich zum wahrhaft Allgemeinen und Objektiven zu erheben, und darum auch nichts als Wahrheit anzuerkennen, was sich nicht als eine im Wesen des Geistes selbst begründete Wahrheit, als ein wesentliches und nothwendiges Moment des seines wahren Wesens sich bewußtwerdenden, in dem steten Wechsel sich setzender und aufhebender Formen den allein wahren Inhalt erstrebenden, und in der Freiheit und Wahrheit seines Selbstbewußtseyns sich mit sich selbst zusammenschließenden und versöhnenden Geistes erkennen läßt, zeigt sich zu keiner andern Zeit großartiger und bedeutungsvoller, als in der neuesten Entwicklungsperiode unsers Dogma's. Darum ist es auch noch nie aus einem höhern und umfassendern Standpunkt aufgefaßt worden, als in der neuesten Zeit, in welcher die Philosophie und die Theologie sich zu dem

Resultat vereinigen, daß die christliche Lehre von der Versöhnung, wie sie durch die Lehre von der Person Christi, als des Gottmenschen, ihre nothwendige Bestimmung erhält, ebensosehr die höchste Aufgabe der Spekulation, als den innersten Mittelpunkt des in der christlichen Gemeinschaft sich aussprechenden christlichen Bewußtseyns in sich begreift [1]).

---

1) Da wir uns, seitdem der durch die Reformation hervorgetretene Gegensatz des katholischen und protestantischen Lehrbegriffs in Beziehung auf unser Dogma fixirt worden ist (s. oben S. 344. f.), nicht mehr veranlaßt gesehen haben, auf die Lehrweise der katholischen Kirche zurückzugehen, so kann hier noch die Frage entstehen, wie sich dieselbe zur neuern Entwicklungsgeschichte unsers Dogma's verhält? In der That aber könnte diese Frage auch auf sich beruhen, so ausschließlich gehört die ganze Bewegung des Dogma's mit allen sie bedingenden Momenten nur der protestantischen Kirche an. Um jedoch auch diese Seite des Dogma's nicht unberührt zu lassen, mag das Wenige, das etwa Beachtung verdient, da es sich für ein eigenes Kapitel nicht eignet, und früher noch keine passende Stelle finden konnte, in der Form einer Anmerkung noch beigebracht werden. Eine bemerkenswerthe Modifikation erhielt die Darstellung unsers Dogma's in der katholischen Kirche erst am Ende des vorigen Jahrhunderts und zu Anfang des gegenwärtigen, als die zum ganzen Geiste der Zeit gehörende Gleichgültigkeit gegen das Positive des christlichen Dogma's, und die vorherrschende Richtung auf das Praktische, die in der protestantischen Kirche so großen Einfluß auf die Gestaltung des Dogma's hatte, auch der katholischen Kirche sich mittheilte. Die Hand- und Lehrbücher eines Ildefons Schwarz (Handb. der christlichen Relig. Erste Ausg. Bamb. 1793. Fünfte 1818.), B. Galura (Neueste Theologie des Christenthums. Ein Plan zur Reform der Theologie und ein Versuch, die Lehre vom Christenthum auf die ursprüngliche Sprache, Simplicität und Schönheit wieder zurückzuführen. Augsb. 1800—4.), E. Klüpfel (Institutiones theologiae dogmaticae. Wien 1807.) Dobmayer (Systema

theologiae catholicae. Sulzbach 1807—19.), geben, zum Theil unter Einwirkung kantischer Ideen, eine Darstellung unsers Dogma's, bei welcher der Unterschied der Confessionen beinahe ganz in den Hintergrund zurücktritt. Nach Ildefons Schwarz a. a. O. 2r Bd. S. 272. läßt sich die Möglichkeit gar wohl denken, daß durch Leiden eines Unschuldigen ein Schuldiger befreit werden könne. Wenn dem Unschuldigen dadurch nichts entgehe, wenn er sich freiwillig dazu anbiete, wenn der ganze Zweck der Strafe erreicht, ja noch vollkommener erreicht werde, als durch die Bestrafung des Schuldigen, wenn dadurch mehr Gutes gestiftet, dadurch die Forderung des Gesetzes zugleich erfüllt, aber ohne dasselbe der höchste Endzweck einer ganzen Geisterklasse nicht erreicht würde, so ist eine Substitution ganz an ihrer Stelle. Genuggethan hat der Sohn Gottes, wie Galura den Begriff der Genugthuung bestimmt (a. a. O. 5r Bd. S. 230.), sofern er für unser ewiges Heil soviel gethan hat, als nothwendig ist, die Sünde mit allen ihren Folgen aufzuheben, und Gottes Reich herzustellen. Von einer Nothwendigkeit der Satisfaction kann man nur insofern reden, sofern sie einmal geschehen ist, und wenn sie nicht nothwendig gewesen wäre, der Vater seines eigenen Sohnes geschont haben würde. Die Nothwendigkeit ist daher nur eine hypothetische, keine absolute. *Nos*, sagt Klüpfel a. a. O. T. II. S. 139., *in rebus istiusmodi, de quibus silet verbum Dei, indulgere nolumus humanis ratiocinitis, ne videamur velle leges praescribere ipsi Deo. Consultius igitur ducimus, rem arguere ex eventu.* Es ist dieß ganz der Standpunkt der protestantischen Theologen, welche, jeder Theorie sich enthaltend, nur das Faktum in seiner Zweckmäßigkeit nachzuweisen suchten, und ihre Erörterung derselben, wie dieß auch bei den genannten katholischen Theologen der Fall ist, nur auf Stellen der Schrift gründeten. Auch Klee (Katholische Dogmatik. Mainz 1835. 2r Bd. 1. S. 472.) bestimmt den Begriff der Stellvertretung nur dahin, sie bestehe in nicht mehr noch weniger, als daß Christus durch seinen leiblichen Tod den Grund und Zustand des geistigen Todes aufgehoben, und dessen Folgen gemildert habe für alle, der Intention und Sufficienz nach,

und für jene der Wirklichkeit nach, welche in seinen Leib und Geist sich einsetzen lassen, sein Leiden sich so zu eigen zu machen. Christus habe nicht formell unsere Strafe als solche erduldet, da er als Unschuldiger keiner formellen Strafe fähig sey, auch nicht materiell, da er nicht dem geistigen Tode, auch nicht der Unwissenheit und Begierlichkeit, verfallen gewesen sey. Er habe auch nicht in dem Sinne unsere Stelle vertreten, daß uns durch seine Genugthuung *eo ipso* Schuld und alle Strafe erlassen sey. (Ebenso protestirt auch Brenner Kathol. Dogm. 3r Bd. 1829. S. 36. gegen die harte Vorstellung, als wenn Gott die Strafen, welche die sündigen Menschen hätten bezahlen sollen, von dem Unschuldigen gefordert hätte, um auf solche Weise seine Strafgerechtigkeit zufrieden zu stellen, denn solche Ausgleichung streite mit Gott und Vernunft. Christus habe genuggethan heiße nur, er habe geleistet zur Rettung der Menschen, was keiner aus ihnen geleistet hat und leisten konnte). Der leibliche Tod, alles Elend des Lebens, Unwissenheit und Begierlichkeit, seyen geblieben, und von der Schuld werden wir erst durch Erfüllung der an uns gestellten Forderungen, um an seiner Erlösungsgnade Antheil zu nehmen, frei. Das Letztere deutet schon auf die Tendenz des Katholicismus hin, neben der Satisfaction Christi zugleich den nöthigen Raum für die Satisfactionen des Menschen selbst offen zu lassen. Noch mehr schließt sich Klee an die althergebrachte katholische Lehrweise darin an, daß er ausdrücklich auch den Begriff der *satisfactio superabundans* wieder aufnimmt. Nicht blos hinreichend war die Genugthuung Christi für alle Menschen und alle Sünden, sondern überflüßig, da sie als Genugthuung der Menschheit des Sohnes Gottes unendlich, die Sünden aller Menschen dagegen nur endlich sind, denn, wenn auch die Natur, in welcher der Sohn dem Leiden und Tode der Genugthuung sich hingegeben, das *principium quo,* endlich ist, so haben dennoch die Handlungen Christi von der göttlichen Person, als ihrem *principium quod,* eben unendliche Form und Dignität. Tiefer ist Dobmayer (a. a. O. T. VI. S. 354.) in den Widerstreit des Dogma's mit der Vernunft eingegangen, indem er die Versöhnungs-Idee aus dem Gesichtspunkt

einer dreifachen Antinomie auffaßt. Aus dem Begriff Gottes ergibt sich die Antinomie der beiden Sätze: Gott kann zur Vergebung der Sünden keine andere Bedingung als die Sinnesänderung fordern, und Gott muß nebst der Sinnesänderung noch eine andere Genugthuung für die vorigen Sünden von dem sich bessernden Sünder fordern. Sie vereinigen sich in der Synthesis: die Güte erläßt dem sich bessernden Menschen einige Strafen, aber die Gerechtigkeit wird andere zur fortschreitenden Besserung dienliche über ihn verhängen. Auf der Seite des Menschen steht die Antinomie der beiden Sätze: Der Mensch wird durch sich selbst des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig, und der Mensch muß durch fremdes Verdienst Gott wohlgefällig werden, die Krug'sche Antinomie, welche auf dieselbe Weise, wie von Krug (s. oben S. 590.), ausgeglichen wird. Aus dem Begriffe einer stellvertretenden Genugthuung durch Christus entspringt die dritte, von der ersten nicht wesentlich verschiedene, Antinomie der beiden Sätze: Vor Gott kann keine stellvertretende Genugthuung stattfinden, weil dadurch alle Begriffe von *Verdienst* und Belohnung, von Schuld und Strafe, und *mithin das* Gesetz von Proportion zwischen Moralität und Glückseligkeit aufgehoben wird, und Gott kann fremde Genugthuung fordern und annehmen, denn die Beförderung des Guten, oder die Rettung des Menschengeschlechts durch die Leiden eines Unschuldigen enthält nichts, was widersprechend oder ungereimt wäre. Die Synthesis heißt: Gott kann die stellvertretende Genugthuung nicht als Strafe des Genugthuenden, sondern als menschenbeglückende That, nicht als Surrogat der Personalpflicht, sondern als Stütze unserer Schwachheit, und als Ermunterungsmittel unserer Thätigkeit fordern und annehmen. Von einer auch nur der Storr'schen ähnlichen Theorie ist bei diesen Dogmatikern nichts zu finden. Dagegen begegnen uns die Grundzüge einer doppelten Versöhnungstheorie bei dem berühmten Repräsentanten der katholisch-spekulativen Theologie, A. Günther, in der Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christenthums. In Briefen. Zweite Abtheilung. Die Incarnationstheorie. Wien 1829. S. 260. f. Der eine der beiden Briefsteller trägt eine

Theorie vor, in welcher mit Verwerfung des rein juristischen Begriffs einer stellvertretenden Genugthuung die Stellvertretung nicht als eine Uebertragung, sondern als eine Ertragung, und zwar nicht der Schuld, sondern der Strafe der Sünde aufgestellt wird. Diese Stellvertretung geht als Idee ursprünglich von Gott in seiner ewigen Liebe aus, und der Endzweck, welchen Gott realisiren will, ist Inokulation des göttlichen Lebens, d. h. der Wiedergeburt zum ewigen Leben. Der Tod Christi ist nicht die *causa movens Deum,* sondern die *causa medians* in der Erlösung. Gott ist uns nicht gnädig, weil Christus unser ist, sondern Christus ist unser, weil Gott gnädig ist. Gegen den juristischen Genugthuungsbegriff wird eingewendet, daß der Wahlspruch aller Juristen: *summum jus summa injuria* zum Urtheilsspruch der vicarischen Satisfaction werde, das Recht fordere immer nur die Bestrafung des Schuldigen, die Bestrafung des Unschuldigen führe zum Begriff des höchsten Unrechts, damit Gott sein Recht, das höchste Recht, rette, was ein handgreiflicher Widerspruch sey. Wie die Satisfactionstheorie dem Opfertode Christi zu viel beilege, so thue eine andere Theorie, deren Hauptgedanke die Idee reiner Vergebung sey, zu wenig. Gott verzeihe dem Sünder unter der einzigen Bedingung der Besserung. Damit aber diese Besserung eintreten könne, müsse Gott jene Idee seiner reinen Sündenvergebung mittelst Verkündigung an den Menschen ergehen lassen, durch den Tod Jesu, als ein sinnliches Bild von der Größe der Sünde, mittelst Anschauung der Größe in der Strafe, sofern jene ein solches Opfer erfordert, damit diese von der Menschheit hinweggenommen werden könnte, ohne daß dadurch die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes verletzt würde. Da aber das Grundverderben nicht blos in dem Bewußtseyn, sondern im Willen, nicht blos im Unglauben, sondern in der Ohnmacht liegt, so muß das Erlösungswerk, als Wiedervereinigung des Geistes mit Gott, ein Werk wesentlicher Mittheilung und Einpflanzung, und kann nicht das Werk bloßer Vorweisung oder Vorbildung seyn. Die erlösende Kraft Christi kann daher nur in seinem Leben liegen, und doch soll uns auf der andern Seite sein Leben nur durch sei-

nen Tod zu Theil werden. Der Grund hievon liegt dar- daß der Logos Gottes bei seiner Incarnation kein gesün- Organ des Menschheitskörpers beseelte. Der Sohn Got- wurde als Sohn des alten Adams aus einem Weibe ge- ren. Als heiliger Mensch aber mußte er freiwillig die- Leib des Todes und der Sünde als ein Opfer Gott hinge- ben, d. h. das irdische Blut, die Thierseele, ausgießen, um auf solche Weise der Gerechtigkeit genug zu thun, und der Liebe die Hände zu öffnen. So gründet sich der Opfer- tod Christi auf keine unserer Vernunft unerforschliche Eigen- schaft im Wesen Gottes, denn Gott ist die Liebe, wohl aber auf eine Eigenschaft in der menschlichen Natur, die wir hie- nieden nie völlig begreifen werden, auf welche jedoch die Schrift hinweist, wenn sie sagt: ohne Blutvergießen keine Vergebung, denn die Seele des Fleisches ist im Blute, und das Blut ists, das für die Seele versöhnt. A. a. O. S. 270. Es ist dieß im Ganzen derselbe Gang, welchen die Stie- sche Theorie genommen hat, charakteristisch aber ist die dem Blut zugeschriebene versöhnende Kraft, eine Vorstellung, die um so merkwürdiger ist, da sie uns auch bei andern katholi- schen Schriftstellern der neuesten Zeit begegnet. Bei Gün- ther selbst wird diese Theorie nur als weitere Ausführung der de Maistre'schen Ansicht vom Opfer (vgl. die Abhand- lung über die Opfer im 5ten Bande der Uebersetzung der Werke de Maistre's S. 411. f.) gegeben, welcher zufolge die uralte Vorstellung von der sühnenden Kraft des Bluts ihre Wurzel in den tiefsten Tiefen der menschlichen Natur ha- ben soll. Hiemit verbindet de Maistre die Lehre von der Reversibilität, daß die Unschuld für die Schuldigen zahlen könne, und leitet daraus als nächste Folgerung ab, daß, da einmal das Leben schuldig sey, auch ein minder kostbares für ein anderes dargeboten und angenommen werden könne, die Lehre von der Substitution. Noch tiefer greift bei F. Baader (Vorlesungen über eine künftige Theorie des Opfers oder Kultus. Münster 1837.) dieselbe Idee in das mystische Dunkel des Naturlebens ein. Wie nach Baader der durch den Sündenfall in die Materie verstrickte Geist nur durch die Vermittlung der Materie sich zur freieren Thätigkeit sei-

nes geistigen Lebens erheben kann, so sind insbesondere an das Blut, sofern es der Träger des animalischen Lebens, ebendarum aber auch das Gefängniß des Geistmenschen und das Organ des Geistes der Sünde ist, spiritale Potenzen gebunden. Daher soll das Opfer durch das Vergießen des Bluts nicht blos die an dasselbe gebundenen geistigen und seelischen Kräfte, sondern auch, vermöge des solidarischen Zusammenhangs zwischen allen Dingen Einer Klasse, die noch in der Materie befangenen geistigen Kräfte des Opfernden, welche sich mit dem Geopferten in Rapport gesetzt haben, befreien, und in eine höhere Region erheben, oder, was dasselbe ist, die Wirkung haben, daß die den Menschen gefangen haltenden unreinen Mächte von ihm auf das Geopferte abgeleitet werden, ebendamit aber die Kräfte des Geopferten als nährendes und befruchtendes Princip in die Substanz dessen, für den geopfert wird, eingehen — großentheils Vorstellungen, die uns von dem Standpunkte der neuesten Philosophie auf einmal wieder in die von heidnischen Ideen geschwängerte Periode des Gnosticismus und Manichäismus zurückversetzen. Der auf die de Maistre'sche Idee gebauten, bei Baader in Manichäismus auslaufenden Theorie stellt Günther zur Widerlegung eine andere gegenüber (S. 286. f.), welche von der Grundansicht ausgeht, daß es für das reine Geisterreich keine Reversibilität oder Substitution gebe, weil sich die freie Causalität und Substanzialität, als relative Absolutheit, in jedem Einzelnen feindlich entgegensetze, wenn man sich ein organisches Ganze aus den einzelnen Theilen konstruiren, und so die Idee einer Solidarität des Geisterreichs gewinnen wolle. Im Reiche reiner Geister gebe es wohl eine Nachahmung und Verführung, aber keine Stellvertretung und Zurechnung, weil es in demselben wohl zu einem moralischen Personalismus und zu einer dynamischen Hierarchie, nie aber zu einem dynamischen Organismus kommen könne, der nur im Naturleben stattfinde, weil hier all' und jedes Einzelne nur die concrete Erscheinung eines und desselben Princips und der Einen Substanz sey, die die Eine Seele aller Naturdinge sey. Aber Gott habe sich nicht blos mit dem reinen, sondern auch mit dem verhüllten Gei-

sterreich, mit der Menschheit, als der Synthese von Geist und Natur, in lebendigen Verkehr gesetzt. Diese Synthese involvirt einen lebendigen Wechseleinfluß, eine dynamische Reciprocität zwischen den beiden Substanzen. Das Geisterleben ist Persönlichkeit mit Selbstbewußtseyn, das Naturleben Gattungsleben mit Bewußtseyn. Das Individuum in der Natur hat daher nur Werth und Bedeutung in der Gattung und für dieselbe, und nur im Gattungsleben kann eine Fortpflanzung und Vererbung stattfinden. Da nun die Idee von der Menschheit als Synthese von Geist und Natur auch Idee Gottes ist, die in der Menschheit nur real geworden ist, so erkennt Gott kraft dieser Idee den einzelnen Menschen nur im Ganzen seiner Gattung, und die Gattung auch im Einzelnen, sofern dieser der Repräsentant der Gattung seyn kann, wie solches der Fall im Urmenschen als Vater des ganzen Geschlechts ist. Kraft jener Idee und der Participation des Geistes am Gattungsleben mittelst Fortpflanzung kann es in derselben Gattung einen doppelten Anfang, einen doppelten Repräsentanten geben. Ein Sohn des ersten Adam dem Fleische nach kann Vater des ersten Adam und seiner Nachkommen dem Geiste nach werden, und so der Vater des Menschengeschlechts zum Sohne des zweiten Adam. Indem so der erste und zweite Adam derselben Gattung angehören, hebt der freie Gehorsam des zweiten den freien Ungehorsam des ersten Urmenschen auf, und die Menschheit steht als Gattung für die Anschauung Gottes ohne Widerspruch mit Gott da. Dieser freie Willensakt des zweiten Adam, als gänzliche Hingabe seines Daseyns in den Willen der Gottheit, hat nur unter der Herrschaft jener Idee aufhebende Kraft und genugthuende Wirkung, die als solche zugleich eine stellvertretende Genugthuung ist, weil sie nur die Gattung vom Widerspruch mit Gott reinigt, ohne Gott, der jenen Gehorsam nur unter derselben Idee für den Ungehorsam annimmt, mit sich in Widerspruch zu setzen. Dieß ist demnach die Günther'sche, auf der dualistischen Idee des Menschen, als eines Vereinwesens von Geist und Natur, beruhende Satisfactionstheorie. Was wird jedoch durch sie gewonnen? Ihre Basis soll seyn (S. 297.) die Theilnah-

me der Menschheit an dem Gattungsleben der Natur, insofern sie die lebendige Einheit des Gegensatzes im kreatürlichen Seyn ist, nur in dieser Theilnahme bilde die Menschheit ein organisches Ganze, und nur in diesem gebe es eine Reciprocität zwischen den Theilen und dem Ganzen, und nur in dieser komme es sodann auch zur ethischen Reversibilität der freien Handlungen. Aber gerade hieraus erhellt ja deutlich genug, daß die Theilnahme der Menschheit an dem Gattungsleben der Natur nur die äußere Bedingung ist, unter welcher der Mensch von der Schuld und Strafe der Sünde erlöst werden kann. Gibt es eine Erlösung, die der Mensch sich nicht selbst geben, die ihm nur durch einen Erlöser zu Theil werden kann, so kann er allerdings nur unter der Voraussetzung an ihr theilhaben, daß er mit dem Erlöser in Gemeinschaft steht, also in denselben organischen Zusammenhang hineingestellt ist, welchem der Erlöser selbst angehört. Allein es ist dieß zunächst nur die äußere Seite der Möglichkeit der Erlösung, und eine ganz andere, davon wesentlich verschiedene Frage ist: ob überhaupt der Mensch durch das Verdienst eines Erlösers erlöst werden kann, und wenn nun der Mensch als Vereinwesen von Geist und Natur definirt, und vom Geist im Gegensatz zur Natur gesagt wird, daß er in seiner freien Causalität und Substanzialität nur sich verschulden, nur sich verdienen kann (S. 293.), so ist ja klar, daß ebendadurch dem Menschen, sofern er Geist ist, die Möglichkeit der Erlösung an sich abgesprochen wird, Geist aber bleibt der Mensch auch als Vereinwesen von Geist und Natur, und wenn auch die Synthese von Geist und Natur, die das Wesen des Menschen ausmacht, als Verbindung zweier Substanzen oder Lebensprincipien, einen lebendigen Wechseleinfluß, eine dynamische Reciprocität zwischen beiden, eine *communicatio idiomatum*, involviren soll (S. 287.), so ist doch nicht einzusehen, warum das Uebergewicht dieser Reciprocität sosehr nur auf die Seite der Natur fallen soll, daß der Mensch, um Naturwesen zu seyn, aufhört zu seyn, was er als Geist ist. Kann aber der Mensch, unbeschadet seines Wesens, um den Begriff eines Naturwesens in sich zu realisiren, aufhören zu seyn, was er als Geist in seiner freien

Causalität und Substanzialität ist, so ist ja ebendamit auch zugegeben, daß dieser ganze Gegensatz von Geist und Natur, deren Synthese der Mensch seyn soll, ein durchaus schiefer und begriffsloser ist. Ich habe schon an einem andern Orte (Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus. Zweite Ausg. 1836. S. 231. f. besonders S. 681. f.) diesen Günther=schen Dualismus, und die Principien, auf welchen er beruht, in Untersuchung gezogen. Seitdem hat Hr. A. Günther in seiner neuesten Schrift: Die Juste-Milieus in der deutschen Philoso=phie gegenwärtiger Zeit. Wien 1838. auch auf diese „*Bemän=gelung*" seiner Theorie Rücksicht genommen. Es hat mich jedoch der ganze meiner Schrift gewidmete Abschnitt (S. 389—408.) nur in der Ueberzeugung bestärkt, daß eine Theorie, die den Gegensatz von Geist und Natur so wenig auf einen klaren Begriff zu bringen weiß, und überall mehr auf pikante, bald dahin bald dorthin abspringende Phrasen, als auf eine zu=sammenhängende methodische Entwicklung ausgeht, nicht be=rufen seyn kann, eine bedeutende Stelle in der Geschichte der Philosophie und Theologie einzunehmen.

Register.

A.

Druckfehler.

S. 40. L. 10. v. u. l. in welchem, als Menschen, st. als Mensch
— 60. — 10. v. u. l. nimmt st. nennt
— 152. — 1. unten l. Transsubstantiation
— 173. — 13. v. o. l. 160. st. 16.
— 404. — 5. v. o. ist „mit Gott" zu streichen
— — — 9. v. o. l. desselben st. derselben
— 638. — 12. v. u. l. der thätige st. der Thätige
— 641. — 10. v. o. l. das st. Das.







DATE DUE			

